Marx filozófiája





További olvasnivaló a kiadó kínálatából:

Giorgio Agamben: *A profán dicsérete*
Alain Badiou: *A század*
Jan Bor–Errit Petersma (szerk.): *Képes filozófiatörténet*
Joseph Brodsky: *Velence vízjele*
Daniel C. Dennett: *Darwin veszélyes ideája*
Hans Heinrich Eggebrecht: *A Nyugat zenéje*
Jacques Roubaud: *Költészet és emlékezet*
Xavier Rubert de Ventós: *Minek filozofálni?*

Étienne Balibar

Marx filozófiája

Fordította:
Mihancsik Zsófia



TYPOTEX



Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français.

INSTITUT FRANÇAIS BUDAPEST

Ez a mű a Francia Intézet Könyvtámogatási Programjainak (P.A.P.) keretében jelent meg.

Lektorálta: Tütő László

ISBN 978 963 279 670 3
ISSN 2060-3533

Témakör: *filozófia*

Kedves Olvasó!
Köszönjük, hogy kínálatunkból választott olvasnivalót!
Újabb kiadványainkról, akcióinkról
a *www.typotex.hu* és a *facebook.com/typotexkiado*
oldalakon értesülhet.



Kiadja a Typotex Elektronikus Kiadó Kft.
Felelős vezető: Votisky Zsuzsa
Felelős szerkesztő: Horváth Balázs, Molnár D. Tamás
Műszaki szerkesztő: Pintér Zoltán
A borítót Kazimir Malevics
Szuprematizmus nyolc vörös négyszöggel
című művének felhasználásával Tóth Norbert tervezte
Nyomás: Séd Nyomda Kft.
Felelős vezető: Katona Szilvia

TARTALOMJEGYZÉK

I. Marxista filozófia vagy Marx filozófiája?

Ennek a kis könyvnek az az alapgondolata, hogy meg kellene értenünk és értetnünk, miért olvasunk Marxot még a 21. században is. Mert Marxot nem a múlt emlékműveként, hanem időszerű szerzőként olvassuk. Egyrészt azon kérdések miatt, melyeket feltett a filozófiának, másrészt azon fogalmak miatt, melyeket válaszul kínált. Arra szorítkozom majd, amit lényegesnek tartok, hogy olyan eszközt adhassak az olvasó kezébe, amely segíti a tájékozódását Marx írásaiban, és bevezeti a róluk szóló vitákba. Szeretnék ezen kívül megvédeni egy kissé paradox tételt: bármit gondoljunk is, *nincs és soha nem is lesz marxista filozófia*; viszont *Marx jelentősége a filozófia számára* nagyobb, mint valaha is volt.

Először is abban kellene megegyeznünk, mit jelent a „marxista filozófia". A kifejezés két



olyan, meglehetősen eltérő dologra is vonatkozhat, amelyet a 19. század végén kidolgozott, majd a kommunista állampártok által 1931 és 1945 után intézményesített ortodox marxizmus egymástól elválaszthatatlannak tekintett: a szocialista mozgalom „világnézete", amely a munkásosztály történelmi szerepének gondolatára épül, és maga a rendszer, melyet Marxnak tulajdonítottak. Jegyezzük meg rögtön, hogy a két elképzelés egyike sem kötődik *szorosan* a másikhoz. Kétségtelenül születtek különféle kifejezések arra, hogy leírják azt a filozófiai tartalmat, amely közös Marx filozófiájában és a rá hivatkozó politikai-társadalmi mozgalomban: leghíresebb közülük a *dialektikus materializmus*, ez a viszonylag késői fogalom, amelyet az a mód hívott életre, ahogyan Engels használta Marx különféle tételeit. Mások vitatták, hogy a marxista filozófia megtalálható-e Marx írásaiban, és azt állították, hogy csak később született meg, életművének *jelentéséről, elveiről és egyetemes érvényességéről* szóló általánosabb és elvontabb gondolkodásként. Sőt azt is vitatták, hogy rendszerszerűen kidolgozható és megfogalmazható-e.[1]

[1] Lásd Georges Labica: *Marxisme*. In *Encyclopaedia Universalis*, Supplément II, 1980.; illetve a következő szócikkek a *Dictionnaire critique du marxisme* kötetében (PUF, Paris, 1985., második kiadás): „Marxisme" (G. Labica), „Matérialisme dialectique" (P. Macherey), „Crises du marxisme" (G. Bensussan).

És fordítva: sohasem hiányoztak azok a filológusok vagy kritikai szellemek, akik a távolságot hangsúlyozták Marx szövegeinek tartalma és „marxista" utóéletük között, illetve kimutatták, hogy Marx filozófiájának létezéséből egyáltalán nem következik a későbbi marxista filozófia létezése.

Ez a vita éppoly egyszerűen, mint radikálisan eldönthető. Azok az események, amelyek meghatározták annak a nagy ciklusnak (1890–1990) a végét, amikor a marxizmus szervezeti doktrínaként funkcionált, egyetlen új elemet sem tettek hozzá magához a diszkusszióhoz, csak megszüntették azokat az érdekeket, melyekkel szemben maga a diszkusszió létrejött. Valójában sem egy társadalmi mozgalom világnézeteként, sem egy Marx nevű szerző doktrínájaként vagy rendszereként nem létezik marxista filozófia. Paradox módon azonban ez a negatív konklúzió korántsem semmisíti meg vagy csökkenti Marx filozófiai jelentőségét, sőt sokkal szélesebb dimenzióba helyezi őt. Megszabadulván egy illúziótól és egy csalástól, egy teoretikus univerzumot nyertünk.

Dialektikus materializmus

A kifejezés a kommunista pártok hivatalos doktrínájában, de a doktrína számos kritikusánál is (lásd Henri Lefèbvre: *Le Matérialisme dialectique*, PUF, Paris, 1940.) a filozófia megnevezésére szolgált. Sem Marx nem használta (ő a saját „dialektikus módszeréről" beszélt), sem Engels (aki használja a „materialista dialektika" kifejezést). Valószínűleg Joseph Dietzgen, egy szocialista munkás, Marx levelezőpartnere találta ki 1887-ben. Mindazonáltal Engelsből kiindulva fogott hozzá a kidolgozásához Lenin (*Materializmus és empiriokriticizmus*, 1908.), három nagy témakör szerint: a hegeli dialektika „materialista talpraállítása", az osztályharcokhoz rendelt etikai elvek történetisége és az „evolúciós törvények" konvergenciája a fizikában (Helmholtz), a biológiában (Darwin) és a politikai gazdaságtanban (Marx). Lenin tehát a historizáló marxizmus (Labriola) és a Kautsky „szociáldarwinizmusához" közel álló determinista marxizmus közé teszi le a garast. Az orosz forradalom után a szovjet filozófia két részre szakad: vannak a „dialektikusok" (Gyeborin) és a „mechanisztikusok" (Buharin). A vitát a maga autoritárius módján Sztálin főtitkár döntötte el, aki 1931-ben megjelentetett egy rendeletet, amelyben a dialektikus materializmust a *marxizmus-leninizmussal* azonosította (lásd René Zapata: *Luttes philosophiques en URSS 1922-1931*, PUF, Paris, 1983.). Hét évvel később aztán *A dialektikus materializmus és a történelmi materializmus* című kis műben (1938) kodifikálja a tartalmát is, amikor elősorolja a *dialektika törvényeit*, mint az egyes tudományágak, különösen a történettudomány *megalapozását*, és mint *a priori* biztosítékát annak, hogy ezek megfelelnek a „proletár világnézetnek". Ez a rendszer, amelyet rövidítve csak *dialmatnak* neveznek, kötelezően érvényes lesz a szocialista országok teljes szellemi élete és - kisebb-nagyobb ellenállásba ütközve - a nyugati kommunista pártok számára is. Arra szolgál, hogy megszilárdítsa az állampárti ideológiát, és ellenőrzése alatt tartsa a tudósok tevékenységét (vö.: Liszenko-ügy, amelyet Dominique Lecourt dolgozott fel a *Lyssenko, histoire réelle d'une science prolétarienne* című művében, Maspero, Paris, 1976.). Két kiegészítés azonban szükségeltetik ehhez a monolitikus képhez. Először: 1937-ben Mao *Az ellentmondásról* című tanulmányában (*Mao Ce-tung Válogatott Művei*, 2. kötet, Szikra, Budapest, 1953.) alternatív felfogással áll elő, amelyben kétségbe vonja „a dialektika törvényeit", és az ellentmondás komplexitása mellett foglal állást. (Althusser majd ebből merít az *Ellentmondás és túldetermináció* című munkájában, in Louis Althusser: *Marx - az elmélet forradalma*. Kossuth, Budapest, 1968.) Másodszor: van legalább egy olyan iskola, amely a dialektikus materializmust tette meg egy nem értékmentes történeti episztemológia kiindulópontjául: Geymonat olasz iskolájáról van szó (vö.: André Tosel: *Ludovico Geymonat ou la lutte pour un matérialisme dialectique nouveau*. In *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*. Messidor/ Éditions Sociales, Paris, 1984.).

Filozófia és nem-filozófia

Itt újabb nehézség vár ránk. Marx elméleti munkássága számos alkalommal nem filozófiaként, hanem a filozófia alternatívájaként, *nem-filozófiaként*, sőt *antifilozófiaként* jelenik meg. Talán azt is mondhatjuk, hogy az ő munkássága volt a modern kor legnagyobb antifilozófiája. Marx személyében ugyanis az a filozófia, amelyről az iskolában a Platóntól Hegelig terjedő tradícióként tanult, beleértve az olyan, többé-kevésbé szakadár materialistákat is, mint Epikurosz vagy Feuerbach, nem volt több mint egyéni világértelmező vállalkozás. Ami annyit tesz, hogy legjobb esetben hagyni kell a csudába, legrosszabb esetben át kell alakítani az egészet.

Noha ellenezte a filozófiai diskurzus *formáját* és hagyományos *felhasználási módját*, aligha fér kétség hozzá, hogy ő maga kapcsolta össze a filozófiai kijelentéseket saját történelmi-társadalmi elemzéseivel és politikai cselekvési javaslataival. Elég gyakran vetik a szemére, hogy pozitivista volt. De a kérdés lényege az, hogy ezek a kijelentések koherens egységet alkotnak-e. Az én hipotézisem az, hogy ilyesmiről nincs szó, legalábbis ha az általunk hivatkozott koherencia fogalmába továbbra is beleértjük a rendszer fogalmát. Marx elméleti tevékenysége, minthogy éppen a filozófia meghatározott formájával való szakítás, nem valamiféle egységesített rendszer felé mutat, hanem a tételek legalábbis virtuális pluralitása felé, ami zavarba is hozta mind az olvasóit, mind a követőit. Ugyanígy nem vezet valamiféle uniformizált beszédmód felé sem, mert folyamatosan a filozófiát el nem érő és azon túl lévő tartományok között mozog. A filozófiát *el nem érő* tartományon itt olyan kijelentéseket értünk, mint a „premisszák nélküli következtetések", ahogy Spinoza és Althusser mondta volna. Például a *Louis Bonaparte Brumaire 18-ájá*ban szereplő híres megfogalmazást, amelyet mások mellett Sartre is a történelmi materializmus alaptételének tekintett: „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják."[2] Ezzel szemben filozófián *túlin* azt a diskurzust értjük, amely megmutatja, hogy a filozófia nem autonóm tevékenység: meghatározza az a pozíció, amelyet a társadalmi konfliktusok terepén, mindenekelőtt az osztályharcban elfoglal.

Ám mondjuk el újra: ezek az ellentmondások, ingadozások egyáltalán nem Marx gyenge-

[2] Karl Marx: *Louis Bonaparte Brumaire 18-ája. Marx-Engels Művei*, 8. kötet. Kossuth, Budapest, 1962., 105. old.

ségei, hanem magának a filozófiai tevékenységnek a lényegét, a tartalmát, stílusát, módszerét, politikai és intellektuális funkcióit kérdőjelezik meg. Igaz volt ez Marx idejében, és valószínűleg igaz ma is. Következésképpen megerősíthetjük, hogy *Marx után a filozófia már nem volt ugyanaz, mint előtte.* Visszafordíthatatlan esemény történt, amely nem hasonlítható egy új filozófiai nézőpont megjelenéséhez, mert nemcsak arra kényszerít, hogy változtassuk meg a gondolkodásunkat vagy a módszereinket, hanem hogy magát a filozófia praxisát alakítsuk át. Természetesen nem Marx az egyetlen, aki történelmileg ilyen hatást gyakorolt. Hogy csak a modern korban maradjunk, ott van legalábbis Freud, persze más területen és más célokkal. De nagyon kevés hasonló példát tudunk említeni. Az a cezúra, amelyet Marx hozott létre, többé-kevésbé világosan felismerhető, kisebb-nagyobb fenntartásokkal elfogadható, még ha heves cáfolatokat és fáradhatatlan közömbösítési kísérleteket váltott is ki. Mindennek csak az lett a következménye, hogy annál inkább kísértette és belülről formálta a kortárs filozófiai diskurzust.

Vagyis ez az antifilozófia, amely adott időszakban Marx gondolatrendszere akart lenni, ez a nem-filozófia, amellyé kétségkívül lett a létező praxis szempontjából, *ellenkező* hatást váltott

ki, mint amilyet célzott. Nemcsak hogy nem vetett véget a filozófiának, hanem életre hívott önmagán belül egy folyamatosan nyitott kérdést, amellyel a filozófiának ezentúl együtt kellett élnie, és amely hozzájárult a megújításához. Tulajdonképpen nem létezik olyasmi, mint „örök filozófia", amely mindig azonos önmagával: a filozófiában vannak fordulatok, visszafordíthatatlan küszöbátlépések. Ami Marxszal történt, az éppen a filozófia terepének, kérdéseinek és céljainak áthelyeződése, és akár elfogadjuk ezt, akár nem, elegendő kényszerítő erővel rendelkezik ahhoz, hogy ne lehessen nem tudomást venni róla. Ezek után visszatérhetünk végre Marxhoz, és – anélkül, hogy kisebbítenénk a jelentőségét vagy elárulnánk – *filozófusként* olvashatjuk őt.

Ilyen feltételek mellett hol kell keresnünk Marx *filozófiáit?* Mint korábban megjegyeztem, a válasz egyértelmű: sehol másutt, mint írásainak összességében. Nem lehet a „filozófiai munkáit" és a „történeti" vagy „gazdasági munkáit" különválasztani, mert ez a felosztás a legbiztosabb módja annak, hogy semmit se értsünk meg abból, ahogyan Marx a filozófiai tradícióhoz viszonyult, sem abból a forradalmi hatásból, amelyet rá gyakorolt. *A tőke* leginkább technikai fejtegetéseiben is ott vannak, hagyományos jelentésükből kiszakítva és a történelmi elemzés

szükségleteinek megfelelően újragondolva, a logika és az ontológia kategóriái, az individuum és a társadalmi kapcsolatok ábrázolásai. Az 1848-as vagy az 1871-es forradalom tapasztalataiból született vagy a Nemzetközi Munkásszövetség belső vitáihoz kapcsolódó legaktuálisabb írások is arra szolgálnak, hogy félresöpörjék a társadalom és állam közötti hagyományos kapcsolatokat, megfogalmazzák annak a radikális demokráciának a gondolatát, amelyet Marx a maga számára először Hegel *Jogfilozófiá*jához írt 1843-as kritikai megjegyzéseiben vázolt fel. A Proudhon, Bakunyin vagy Lassalle ellen írott legélesebb vitacikkekben is megjelenik az a távolság, amely a tőkés gazdaság fejlődésének elméleti vázlata és a burzsoá társadalom valósága között fennáll, s arra kényszeríti Marxot, hogy felvázoljon egy eredeti dialektikát, amely távol áll attól, hogy pusztán megfordítsa a hegeli szellem fejlődésének gondolatát...

Tulajdonképpen Marx egész életművét *egyszerre* hatja át a filozófiai munka és a szembeszállás azzal a móddal, ahogyan a hagyomány *elszigetelte*, korlátok közé szorította a filozófiát (ami e filozófia idealizmusának egyik eredője). Ennek azonban egy olyan rendhagyó következménye van, amelyet Marx – bizonyos értelemben – önmagán kísérletezett ki.

Törések és szakadások

Marx, sokkal inkább, mint bárki más, adott *helyzetekhez* szól hozzá. Ám az állásfoglalás nem zárja ki sem a „fogalom türelmét", amelyről Hegel beszél, sem a logikai következtetések szigorú mérlegelését. De a szilárd konklúziókkal biztosan nem fér össze. Marx az örök újrakezdés filozófusa, aki több megkezdett fogalmazványt és tervezetet hagyott maga után... Gondolkodásának tartalma nem elválasztható helyváltoztatásaitól; ezért nem lehet úgy tanulmányozni, hogy elvont módon rekonstruáljuk a rendszert. Töréseivel és kitérőivel együtt kell nyomon kísérni a fejlődését.

Althusser nyomán a hatvanas és a hetvenes években sokat vitatkoztak arról a „szakításról" vagy „szakadásról", amelyet ő 1845-re tett. Néhány szerző támogatta Althusser erről szóló érveit, mások pedig vitatták ezeket. A „társadalmi viszony" kifejezés jelezte Marxnál azt a pontot, ahonnan nincs visszafordulás; egyidejűleg a korábbi *elméleti humanizmustól* való egyre erőteljesebb eltávolodásnak is kezdete. Később erre még visszatérek. A folyamatos szakítás szerintem is tagadhatatlan. A közvetlen politikai tapasztalatok alapozták meg, különösen Marx találkozása

a német és a francia proletariátussal (Engels esetében az angollal), illetve az, hogy újra aktívan bekapcsolódott a társadalmi küzdelmekbe (ennek közvetlen folyománya az akadémikus filozófiával való szakítás volt). A tartalma azonban elsősorban intellektuális munkának köszönhető.

Másrészt volt Marx életében legalább két másik, hasonló jelentőségű szakítás is. Olyan események határozták meg őket, amelyek végzetesek lehettek volna arra az elméletre, melyről a maga idejében úgy hitte, hogy fenntartások nélkül támogathatja. Mindenesetre, ilyenkor az elmélet csak az újraalapozás árán volt „megmenthető", amelyet vagy maga Marx végzett el, vagy valaki más (Engels). Röviden emlékeztessünk rá, mi is volt a „marxizmus két válsága" akkor, amikor marxizmusról még szó sem volt. Ezzel egyszersmind az itt következő olvasatainkhoz és vitáinkhoz is kapunk egy általános keretet.

Három forrás vagy négy mester?

A *világnézet*ként felfogott marxizmus már régóta „a marxizmus három forrása" formula köré épül. Ezek: a *német filozófia, a francia szocializmus, az angol politikai gazdaságtan*. Ez abból a módból jött, ahogyan Engels az *Anti-Dühring*ben (1878) szakaszolta a történelmi materializmus ismertetését, és felvázolta a materializmus és az idealizmus, a metafizika és a dialektika közötti ellentétes viszonyt. Ezt a sémát később Kautsky foglalta rendszerbe 1907-es, *A marxizmus három forrása* című előadásában, amelyben „a proletariátus nézőpontjából kiinduló társadalomtudományt" így jellemzi: „a német, a francia és az angol gondolkodás szintézise". Amivel nemcsak az volt a célja, hogy bátorítsa az internacionalizmust, hanem hogy a proletariátuselméletet az európai történelem kiteljesedéseként, az egyetemesség megvalósulásaként mutassa be. Lenin ezt viszi tovább egyik 1913-as, *A marxizmus három forrása és három alkotórésze* című előadásában. De a kultúra különböző részeit egyesítő szimbolikus modell nem volt újdonság: csak lefordította az „európai triarchia" nagy mítoszát, amelyet annak idején Moses Hess fejtett ki (1841-es könyve címéül választotta), és Marx is átvett ifjúkori műveiben, ahol a *proletariátus* fogalma bevezetésre került.

Mihelyt némi távolságtartással nézzük az arról való álmodozást, hogy a kiteljesedett gondolkodás a „világ három részének" archetípusa szerint működik (ma-

gáért beszél egyébként, hogy az összefoglalás csak európai területeket érint), a marxi filozófiai gondolkodás problémája, azaz hogy kiknek az életművével tartott fenn kitüntetett kapcsolatot a múlt nagy gondolkodói közül, nyomban nyitott kérdéssé válik. Bizonyíték erre Constanzo Preve nemrégiben megjelent szép könyve (*Il filo di Arianna, Quindici lezioni di filosofia marxista*, Vangelista, Milano, 1990.), amelyben Marx „négy mesterét" nevezi meg: *Epikuroszt* (Marx neki szentelte doktori disszertációját: *A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége*, 1841. In *Marx-Engels Művei*, 40. kötet, Kossuth, Budapest, 1980.) a szabadság materializmusa szempontjából, amelyet a *clinamen* tételének metaforája, azaz az atomok véletlenszerű „elhajlása" fejez ki; *Rousseau*-t, akitől az egalitárius demokratizmus, vagyis a közügyeket érintő döntésekben a polgárok közvetlen részvételére alapozott társulás gondolata származik; *Adam Smith*-t, akitől az a gondolat jön, hogy a tulajdon alapja a munka; végül *Hegelt*, aki a legfontosabb és legambivalensebb mester, Marx állandó ihletője és ellenfele a „dialektikus ellentmondásról" és a történetiségről szóló munkáiban. Ennek a megközelítésnek az az előnye, hogy Marx tanulmányozását azon belső komplexitás és sorozatos váltások felé irányítja, melyek a filozófiai hagyományhoz fűződő kritikai viszonyát jellemzik.

1848 UTÁN

Az első válság egybeesik a 19. század egész gondolkodásának korszakváltásával: az 1848-as forradalmak kudarcáról van szó. Elég csak elolvasni *Kommunista kiáltványt* (1847.)[3], hogy megértsük, Marx teljes mértékig osztotta azt a meggyőződést, hogy a kapitalizmus általános válsága bármikor bekövetkezhet, s ez segíti hozzá a proletariátust ahhoz, hogy valamennyi (európai) országban valamennyi osztály élére állva radikális demokráciát hozzon létre, amely azután rövid úton elvezet az osztályok megszűnéséhez és a kommunizmushoz. Azt az erőt és lelkesedést, amely a „népek tavaszának" felkeléseit, illetve a „szociális köztársaságot" jellemezte, csak saját programja végrehajtásaként értelmezhette.

Annál nagyobb volt a csalódás... A júniusi mészárlásokat követően jött a francia szocialisták egyik részének csatlakozása a bonapartizmushoz, az államcsínyt követően pedig a „munkások passzivitásának" lett különösen demoralizáló hatása. Később még visszatérek rá, hogyan bizonytalanította el ez a tapasztalat a proletariátusról és forradalmi küldetéséről szóló marxi gondola-

[3] Karl Marx – Friedrich Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa. Marx-Engels Művei*, 4. kötet. Kossuth, Budapest, 1963.

tot. Nem szabad alábecsülnünk azt a mélyreható elméleti változást, amelyet Marxnál kiváltott. Elhagyta a „permanens forradalom" fogalmát, amely éppen az osztálytársadalomból az osztály nélküli társadalomba való azonnali átmenetet fejezte ki, és elhagyta az ennek megfelelő politikai programot, a „proletárdiktatúrát" (mint a „burzsoázia diktatúrájának" ellentétét).[4] Mindez az ideológia - éppen csak kidolgozott és használatba vett - fogalmának tartós letűnését is jelentette (később megkísérlem majd vázolni ennek az elméleti okait). De ez vezetett annak a kutatási programnak a meghatározásához is, amely azt vizsgálta volna, hogy a gazdaság hogyan befolyásolja a politikai helyzeteket és a társadalmi fejlődés hosszú távú tendenciáit. Marx ekkor tér vissza a politikai gazdaságtan kritikájáról szóló tervéhez: újragondolja az elméleti alapjait, és szívós munkával végigviszi a kidolgozását - legalábbis 1867-ig, *A tőke* első kötetének megjelenéséig. E munka mögött nem nehéz észrevenni azt a hatalmas vágyat és megelőlegezett meggyőződést, amellyel elégtételt akar venni a győztes kapitalizmuson: azzal, hogy feltárja az általa sem

[4] Marx és követői „proletárdiktatúrájának" viszontagságairól lásd írásomat: *Dictionnaire critique du marxisme* (szerk.: G. Labica-G. Bensussan), id. mű. Marx különféle forradalmi modelljeinek legjobb leírását lásd: Stanley Moore: *Three Tactics. The Background in Marx.* Monthly Review Press, New York, 1963.

értett titkos mechanizmusait, egyszersmind bebizonyítja elkerülhetetlen összeomlását.

Althusser

Louis Althusser (1918, Birmandreis, Algéria - 1990, Párizs) a nagyközönség előtt ma sokkal inkább az élete végén bekövetkezett tragédiáról (feleségének meggyilkolása, majd Althusser pszichiátriai intézetben való elhelyezése: lásd *L'avenir dure longtemps* című önéletírását, Stock/IMEC, Paris 1992.), mint elméleti munkásságáról ismert. Pedig ez utóbbi központi helyet foglalt el a hatvanas-hetvenes évek filozófiai vitáiban, miután 1965-ben megjelent a *Pour Marx* és a *Lire le Capital* (ez utóbbi kollektív mű). Akkoriban, Lévi-Strauss-szal, Lacannal, Foucault-val, Barthes-tal együtt a strukturalizmus vezéralakja volt. Tisztában van azzal, hogy válságát éli a marxizmus, de ennek okát nem hajlandó egyszerűen a dogmatizmus ártalmaiban látni, ezért Marx újraolvasásába fog. A történeti episztemológiától (Bachelard) átveszi az „episztemológiai törés" fogalmát, és a politikai gazdaságtan marxi kritikáját az idealista filozófusok (Hegelt is ide értve) *elméleti humanizmusával* és *historicizmusával* való szakításként értelmezi, illetve olyan történettudomány megalapozásaként fogja fel, melynek központi kategóriái a termelési mód „túldeterminált ellentmondása" és a társadalmi formációk

terén a „struktúra domináns jellege". Ez a fajta tudomány szembenáll a polgári ideológiával, ugyanakkor kimutatja az ideológiák anyagi jellegét és történelmi hatásosságát, hiszen meghatározása szerint az ideológia valójában „az egyéneknek és az osztályoknak a saját létfeltételeikre vonatkozó imaginárius viszonya". Ahogy a történelemnek, úgy az ideológiának sem lehet vége. Ezzel egyidejűleg Althusser javaslatot tesz a filozófiáról szóló leninista tézisek újraértelmezésére, melyeket a következőképpen határoz meg: „osztályharc az elméletben" (*Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris, 1969.), és arra használja, hogy a tudományos gyakorlatban elemezze a „materialista tendenciák" és az „idealista tendenciák" ellentmondásait (*Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, Paris, 1974.). Egy későbbi fázisban - erre a szakaszra a kínai „kulturális forradalom" és az 1968 májusi mozgalmak nyomták rá a bélyegüket - bírálja első esszéinek „teoretikusi eltévelyedését", amit a dialektika rovására érvényesülő spinozista hatásnak tulajdonít (*Éléments d'autocritique*, Hachette-Littérature, Paris, 1974.). Újra megerősíti, hogy különbség van a marxizmus és a humanizmus között, és felvázolja az ideológia általános elméletét: ez „az egyén szubjektumként való megszólítása" és olyan, egyszerre köz- és magán-intézményrendszer, amely a társadalmi viszonyok újratermelődését biztosítja (*Ideologie et appareils idéologiques d'État*. In *Positions*, Éditions Sociales, Paris, 1976.).

1871 UTÁN

És a második válság: az 1870-es francia-német háború, majd a párizsi kommün Marxot depresszióba taszítják. Mintha „a történelem rossz oldaláról" érkező figyelmeztetések lennének (erről majd még beszélünk) arról, hogy a történelem lefolyása kiszámíthatatlan, hogy a hatásai visszavetik a fejlődést, emberi életekben megfizetendő ára pedig ijesztő. (Több tízezer halott a háborúban, több tízezer halott - nem beszélve a deportáltakról - a „véres hét" idején, amely - immár másodjára huszonöt év alatt - lefejezi a francia forradalmi proletariátust, és megrettenti a többieket). Miért ez a patetikus emlékeztetés? Hogy jól mérhessük fel, mekkora a törés, amelyet mindez okozott. Az európai háború szembemegy azzal az elképzeléssel, amelyet Marx a politikát irányító erőkről és a politikai alapkonfliktusokról kialakított magának. Az osztályharcot más érdekekhez és más szenvedélyekhez képest - legalábbis látszólag - relativizálja. Az, hogy a proletárforradalom Franciaországban tört ki (és nem Angliában), ellentétes a tőkés felhalmozásból következő válság „logikus" sémájával. A kommün szétzúzása feltárja, milyen egyenlőtlen erőviszonyokkal és manőverezési képességekkel rendel-

kezik a burzsoázia és a proletariátus. Megint ott vagyunk a munkások „halotti énekénél”, amelyről Marx a *Brumaire*-ben beszélt...

Marx kétségkívül dacol mindezekkel. A legyőzött proletárok szelleméből - a kísérlet rövidsége ellenére - a „munkásosztály kormányának” első megszületését olvasta ki, ahonnan csak a szervezeti erő hiányzott. Az alakulóban lévő szocialista pártoknak a proletárdiktatúra *új* doktrínáját javasolja, ami nem más, mint az államapparátus lebontása egy „átmeneti időszakban”, amelyben megütközik egymással a kommunizmus elve és polgári jogé. De felszámolja az Internacionálét (amelyet kétségkívül áthidalhatatlan ellentétek szabdalnak). És félbeszakítja *A tőke* munkálatait, amelynek fogalmazványa függőben marad *Az osztályok* című fejezet közepén, hogy orosz nyelvet tanuljon és matematikát, és számtalan olvasmánya alapján belefogjon a társadalmi evolúcióról szóló elmélete korrigálásába. Ez tölti ki élete utolsó tíz évét - miközben számtalan vitapartnerrel csatározik. Engelsre, az örök beszélgetőtársra, olykor ihletőre marad, hogy rendszerbe foglalja a történelmi materializmust, a dialektikát, a szocialista stratégiát.

De mindent a maga idejében. Egyelőre 1845-ben járunk: Marx huszonöt éves, a jénai egyetem filozófiai doktora, a kölni *Rheinische Zeitung* és a párizsi *Deutsch-französische Jahrbücher* főszerkesztője, akit mint politikai agitátort - Poroszország követelésére - kiutasítottak Franciaországból. Egyetlen fillérje sincs, már feleségül vette az ifjú Westphalen bárónőt, és megszületett az első kislányuk. Mint egész nemzedéke, a majdani „negyvennyolcasok”, úgy látja, előtte az élet.

Kronológia

1818 Marx születése (Trier, porosz Rajna-vidék)
1820 Engels születése
1831 Hegel halála. Franciaországban Pierre Leroux, Angliában Robert Owen bevezeti a „szocializmus" szót. A lyoni takácsok lázadása.
1835 Fourier: *La Fausse industrie morcelée (A szétforgácsolt hamis ipar).*
1838 Feargus O'Connor megírja a *People's Charter*t (*Népi chartát*, az angol chartizmus kiáltványát). Blanqui először használja a „proletárdiktatúra" kifejezést.
1839 Marx jogot és filozófiát tanul a bonni és a berlini egyetemen.
1841 Feuerbach: *A kereszténység lényege*; Proudhon: *Qu'est-ce que la propriété? (Mi a tulajdon?)*; Hess: *Az európai triarchia*; Marx doktori disszertációja (*A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége*).
1842 Marx a *Rheinische Zeitung* főszerkesztője. Cabet: *Voyage en Icarie (Ikáriai utazás).*
1843 Carlyle: *Past and present*; Feuerbach: *A jövő filozófiájának alapelvei.* Marx Párizsban: a *Deutsch-französische Jahrbücher* szerkesztése (itt jelent meg *A zsidókérdéshez* és *Bevezetés a hegeli jogfilozófia kritikájához* című írása).
1844 Comte: *A pozitív szellem*; Heine: *Németország: Téli rege.* Marx megírja az „1844-es kéziratokat" (*Gazdasági-filozófiai kéziratok*) és kiadja (Engelsszel) *A szent család*ot; Engels megjelenteti *A munkásosztály helyzete Angliában* című művét.
1845 Stirner: *Az egyetlen és tulajdona*; Hess: *A pénz lényege.* Marxot kiutasítják Belgiumból; megírja a *Feuerbach-tézisek*et és Engelsszel *A német ideológiát.*
1846 *A filozófia nyomorúsága* (válasz Proudhon *A nyomorúság filozófiája* című művére). Marx csatlakozik az Igazak Szövetségéhez, amelyből később a Kommunisták Szövetsége lesz; nekik írja meg 1847-ben, Engelsszel közösen, *A Kommunista Párt kiáltványát.*
1847 A tízórás törvény Angliában (a munkaidő korlátozásáról). Michelet: *Le Peuple (A nép).*
1848 Európai forradalmak (február). Marx visszatér Németországba, és a *Neue Rheinische Zeitung*, a demokratikus forradalmi orgánum főszerkesztője lesz. Francia munkások lemészárlása júniusban. Kaliforniai aranyláz. Renan: *L'Avenir de la science (A tudomány jövője)* (1890-ben jelenik meg); John Stuart Mill: *Priciples of Political Economie (A nemzetgazdaság alapelvei)*; Thiers: *De la propriété (A tulajdonról)*; Leroux: *De l'égalité (Az egyenlőségről).*
1849 A frankfurti parlament kudarca; Németországot visszaszerzi a fejedelemségek hadereje. Marx Londonba emigrál.
1850 Marx: Osztályharcok Franciaországban. Richard Wagner: *Das Judenthum in der Musik (A zsidóság a zenében).*

1851 Louis Bonaparte Napóleon államcsínye.

1852 Marx: *Louis Bonaparte Brumaire 18-ája.* Feloszlik a Kommunisták Szövetsége.

1853 Victor Hugo: *Fenyítések*; Gobineau: *Essai sur l'inégalité des races humaines (Értekezés az emberi fajok egyenlőtlenségéről).*

1853–1856 Krími háború.

1857 Ruskin: *The Political Economy of Art (A művészet politikai gazdaságtana)*; Baudelaire: *A romlás virágai.*

1858: Proudhon: *De la justice dans la Révolution et dans l'Église (A forradalmi és az egyházi igazságról)*; Mill: *A szabadságról*; Lassalle: *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos (Az epheszoszi homályos, Hérakleitosz filozófiája).*

1859 Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához.* Megindulnak a Szuezi-csatorna munkálatai. Darwin: *A fajok eredete.* Az *English-woman* című újság indulása (az első feminista lap).

1861 Az amerikai polgárháború. Oroszországban eltörlik a jobbágyságot. Lassalle: *Das System der erworbenen Rechte (A szerzett jogok rendszere).*

1863 Lengyel felkelés. Hugo: *A nyomorultak.* Renan: *Jézus élete*; Dosztojevszkij: *Megalázottak és megszomorítottak.*

1864 Franciaország elismeri a sztrájkjogot. Londonban megalakul a Nemzetközi Munkásszövetség (I. Internacionálé). Marx a Központi Tanács titkára.

1867 Angliában Disraeli bevezeti a férfiak általános választójogát. Német vámunió. Marx: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata,* első kötet (*A tőke termelési folyamata*). Franciaország gyarmatosítja Kokinkínát.

1868 A brit *trade union*ok első kongresszusa. Haeckel: *Natürliche Schöpfungsgeschichte (A teremtés természetes története)*; William Morris: *The Earthly Paradise (A földi Paradicsom).*

1869 A német szociáldemokrácia megalapítása (Bebel, Liebknecht). A Szuezi-csatorna átadása. Mill: *The Subjection of Women (A nő alávetettségéről).* Tolsztoj: *Háború és béke.* Matthew Arnold: *Culture and Anarchy (Kultúra és anarchia).*

1870–1871 Francia-német háború. A Német Császárság kikiáltása Versailles-ban. Párizs ostroma, a Kommün-felkelés. Marx: A polgárháború Franciaországban (a Nemzetközi Munkásszövetség üzenete); Bakunyin: *Knuto-Germanszkaja imperija i szocialnaja revoljucija (Кнуто-Германская империя и социальная революция) (A német kancsuka birodalma és a társadalmi forradalom).*

1872 A hágai kongresszus (az I. Internacionálé kettészakad, székhelyét New Yorkba teszi át). *A tőke* első kötetének orosz fordítása. Darwin: *Az ember származása és a nemi kiválasztás*; Nietzsche: *A tragédia születése.*

1873 Bakunyin: *Államiság és anarchia.*

1874 Walras: *Éléments d'économie pure (A tiszta politikai gazdaságtan elemei).*

1875 A német szociáldemokrácia (a „lassalle"-isták és a „marxisták") egyesülési kongresszusa Gothában. *A tőke* első kötetének francia fordítása.

1876 Viktória királynőt India császárnőjévé koronázzák. Spencer: *A szociológia elvei.* Az Internacionálé hivatalosan is feloszlik. Dosztojevszkij: *Ördögök.* Bayreuthban megnyílik a *Festspielhaus.*

1877 Marx: *Levél Mihajlovszkijnak.* Morgan: *Az ősi társadalom.*

1878 Német szocialistaellenes törvény. Engels: *Anti-Dühring (Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása* - Marx fejezetével)

1879 Guesde és Lafargue megalakítja a Francia Munkáspártot. Az ír Föld Liga megalapítása. Henry George: *Haladás és szegénység.*

1880 A kommünárokat amnesztiában részesítik.

1881 Franciaországban törvényt hoznak az ingyenes, világi és kötelező általános iskolai oktatásról. II. Sándor ellen gyilkos merényletet követ el a Népakarat nevű anarchista csoport. Dühring: *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage (A zsidókérdés mint faji, erkölcsi és kulturális kérdés)*; Marx: *Levél Vera Zaszulicshoz.*

1882 Engels: *Bruno Bauer és az őskereszténység.*

1883 Marx halála. Plehanov megalapítja a „Munka Felszabadítása" csoportot. Bebel: *A nő és a szocializmus.* Nietzsche: *Így szólott Zarathustra.*

II. Megváltoztatni a világot: A praxistól a termelésig

Ezt olvassuk a tizenegyedik, egyben utolsó *Feuerbach-tézis*ben: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; de a feladat az, hogy *megváltoztassuk.*" Ennek a fejezetnek az a célja, hogy megpróbáljuk megérteni, Marx *miért nem állt meg itt*, noha bizonyos értelemben semmi, amit ez után írt, nem lépi át az ebben a mondatban megfogalmazott problémák látóhatárát.

Tézisek Feurbachról

Miféle „tézisekről" van itt szó? Egy aforizmasorozatról, amelyben Marx hol kritikai érvelést vázol fel, hol tömör, olykor szinte jelszószerű javaslatokat tesz. A *Tézisek* stílusa a német filozófia terminológiáját (ami ma helyenként nehézkessé

teszi az olvasásukat) nyílt felszólításokkal vegyíti, olyan elszántsággal, amely valamiféle felszabadulást is kifejez: újra és újra elmozdul az elmélettől a *forradalmi tevékenység (vagy praxis)* felé. A *Feuerbach-tézisek* 1845 márciusa táján születtek, amikor a fiatal egyetemista és rajnai publicista Brüsszelben tartózkodott, félig-meddig háziőrizetben. Barátja, Engels késlekedés nélkül csatlakozott hozzá: ekkor kezdődik közös munkájuk, amely majd Marx haláláig tart. Nem valószínű, hogy Marx valaha is közlésre szánta ezeket a sorokat: a tézisek inkább emlékeztetők, tételek, amelyeket az ember azért vet papírra, hogy később felidézze őket és folyamatosan ihletet merítsen belőlük.

Ekkoriban Marx olyasmin dolgozott, amiről viszonylag pontos ismereteink vannak, azoknak a piszkozatoknak köszönhetően, amelyeket 1932-ben adtak ki, s amelyeket azóta ezen a címen ismerünk: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.*[5] Itt a bérmunka formáját öltő emberi munka elidegenedésének fenomenológiai elemzéséről van

[5] Idetartozik az olvasmányjegyzetek egésze is, amit az új *Marx-Engels Gesamt-Ausgabe* (IV/2. kötet, Berlin, 1981.) tett közzé. Az *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* valójában ennek a munkának a leginkább kidolgozott részeiből készült összeállítás. [Magyarul a *Marx-Engels Művei*, 42. kötetben (Kossuth, Budapest, 1981.), valamint az itteninél több kivonatot tartalmazó *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* (Kossuth, Budapest, 1962.)]

szó (kibontva az *értelmét* - illetve az értelemnélküliségét). Rousseau, Feuerbach, Proudhon és Hegel hatása ötvöződik benne szervesen a frissen olvasott közgazdászokkal (Adam Smith, Jean-Baptiste Say, Ricardo, Sismondi), hogy végül eljusson a kommunizmus humanista és naturalista koncepciójához, amelyet az ember megbékéléseként fog fel a saját munkájával és a természettel, vagyis saját „nembeli lényegével", hiszen ezt a magántulajdon megszüntette, ezáltal az embert „elidegenítette önmagától".

Marx félbeszakítja ezt a munkát (s csak jóval később folytatja, teljesen más alapokról kiindulva), és Engelsszel belefog *A német ideológia* megírásába, amely elsősorban az egyetemi és egyetemen kívüli „ifjúhegeliánusok" különböző irányzatai ellen készült vitairat. (Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner - többé vagy kevésbé valamennyien kötődnek ahhoz a restaurációt bíráló mozgalomhoz, amelyet *A szellem fenomenológiája* és *A jogfilozófia alapvonalai* szerzőjének „balos" olvasata inspirált). A *Tézisek*[6] megírása ezzel a félbeszakítással esik egybe - néhány elméleti okot valószínűleg tartal-

[6] A *Téziseket* Engels adta ki 1888-ban, saját esszéjének - *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége* - függelékeként, némileg javított változatban. [Magyarul: Karl Marx: *Tézisek Feuerbachról.* In *Marx-Engels Művei*, 3. kötet, Kossuth, Budapest, 1960., 7-10. old.]

maznak is a *Tézisek*. De az is kulcskérdés, hogy pontosan milyen kapcsolatban vannak *A német ideológiában*[7] megfogalmazott javaslatokkal a *Tézisek*. Erre később visszatérek.

Sok híres olvasója közül Louis Althusser annak idején a szakítást *„megelőző pont”*-ként mutatta be a *Téziseket*, amivel elindította a kortárs marxizmus egyik nagy vitáját: szerinte az 1844-es *Kéziratok*, a maguk jellegzetes humanizmusával, még a szakításon „innen” volnának. *A német ideológia* - vagyis inkább az első része azokkal a következtetéseivel, melyeket a tulajdon és az állam egymást követő formáiból levon, ahol a vezérfonal a munkamegosztás fejlődése - képviselné a „történelem tudományának” valódi, pozitív színrelépését.

[7] Ugyancsak posztumusz jelent meg 1932-ben. Első része a „Feuerbach” címet viseli, és gyorsan átvált a „történelmi materializmus” - ha eltekintünk Engels műveitől - legmódszeresebb, általános kifejtésébe.

Karl Marx: Tézisek Feuerbachról *(1845)*

„I. - Minden eddigi materializmusnak [...] az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet formájában fogja fel*; nem pedig mint *emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot*; nem szubjektíven. Ezért történt, hogy a *tevékeny* oldalt, a materializmussal ellentétben, az idealizmus fejtette ki - de csak elvontan, mivel az idealizmus természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant. Feuerbach érzéki - a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett - objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek. [...]”

„III. - Az a materialista tanítás, hogy az emberek a körülményeknek és a nevelésnek termékei, megváltozott emberek tehát más körülményeknek és változott nevelésnek termékei, megfeledkezik arról, hogy a körülményeket éppen az emberek változtatják meg, és hogy a nevelőt magát is nevelni kell. Ennélfogva szükségszerűen oda jut, hogy a társadalmat elkülöníti két részre, melyek egyike fölötte áll a társadalomnak [...] A körülmények változásának és az emberi tevékenységnek egybeesését csak mint *forradalmasító gyakorlatot* lehet felfogni és racionálisan megérteni.”

„IV. - Feuerbach a vallási önelidegenülésnek, a világ egy vallási, elképzelt és egy valóságos világra való megkettőződésének tényéből indul ki. Munkája ab-

ban áll, hogy a vallási világot feloldja világi alapzatában. Szem elől téveszti, hogy ennek a munkának az elvégzése után a födolog még hátravan. Ama tény ugyanis, hogy a világi alapzat elválik önmagától, és magát a fellegekben, önálló birodalomként rögzíti meg, az éppenséggel csak abból magyarázható, hogy ez a világi alapzat meghasonlott önmagával, és ellentmond önmagának. Ezt a világi alapzatot kell tehát először ellentmondásában megérteni, és azután az ellentmondás kiküszöbölésével gyakorlatilag forradalmasítani. Tehát például miután felfedeztük, hogy a földi család a szent család titka, mármost az előbbit magát kell elméletileg bírálnunk és gyakorlatilag forradalmasítanunk."

„VI. - Feuerbach a vallási lényeget feloldja az *emberi* lényegben. De az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége. Feuerbach, aki ennek a valóságos lényegnek a kritikájába nem bocsátkozik, ennélfogva kénytelen:

1. elvonatkoztatni a történelmi lefolyástól, a vallásos lelkületet magáértvalóan megrögzíteni és egy elvont - *elszigetelt* - emberi egyént előfeltételezni;

2. ezért az emberi lényeg nála csak mint »emberi nem«, mint belső, néma, a sok egyént pusztán *természetileg* összekapcsoló általánosság fogható fel.

„XI. - A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; de a feladat az, hogy *megváltoztassuk*."

Nem áll szándékomban itt kimerítően megmagyarázni ezt a szöveget. Georges Labica munkájához[8] fordulunk majd, ami részletesen tanulmányoz minden egyes tételt, a későbbi kommentárokat pedig, minden különbözőségük ellenére, azoknak a belső problémáknak a jelzéseként fogja fel, amelyeket a *Tézisek* felvetnek. Labica abszolút világosan mutatja be a *Tézisek* struktúráját. A szöveg elejétől a végéig arról szól, hogyan lehet valamiféle „új materializmussal" vagy gyakorlati materializmussal meghaladni a filozófia „két táborának" hagyományos ellentét. A két tábor pedig az *idealizmus*, azaz mindenekelőtt Hegel, aki minden valóságot a szellem világába vetít vissza, illetve a *régi materializmus*, vagy „szemléleti" materializmus, amely az epikureusok és modern tanítványaik - Hobbes, Diderot, Helvétius stb. - nyomán, minden intellektuális absztrakciót az érzékire, azaz az életre, az érzékelésre és az inger-válasz reakciókra redukál.

[8] *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*, PUF, coll. „Philosophies", Paris, 1987. Lebica közli a *Tézisek* francia fordítását és a szöveg kétféle német verzióját.

Az elidegenedés kritikája

Az érvelés vezérfonala eléggé világos, ha egy pillantást vetünk a korabeli vitákra. Feuerbach[9] a „vallási elidegenedést" akarta megmagyarázni, vagyis azt a tényt, hogy a valóságos, érzéki ember az üdvözülést és a tökéletességet egy másik, *érzékek fölötti* világban képzeli el (képzelt lényekbe és helyzetekbe vetíti ki saját lényegi tulajdonságait - különösen a közösség és a szeretet kötelékét, mely egyesíti az „emberi nemet"). Ha az ember tudatosítja ezt a tévedést, képessé válik rá, hogy saját, Istenbe elidegenített lényegét ismét „visszavegye", ezáltal ezen a földön élje meg a valódi testvériséget. Feuerbach nyomán kritikai filozófusok (miként maga Marx) ezt a sémát az emberi lét más absztrakciós és „elszegényítő" jelenségeire is ki akarták terjeszteni, különösen a társadalomtól elszigeteltként felfogott *politikai* szférára, mely olyan ideális közösség, ahol az emberek szabadok és egyenlők lennének. Viszont Marx azt állítja a *Tézisek*ben, hogy nem a tudat valamiféle hamis illúziója a valódi oka ennek

[9] Ludwig Feuerbach: *A kereszténység lényege*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983. (Ford.: Tímár Ilona). Lásd még Ludwig Feuerbach: *Válogatott filozófiai művei*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1951. (Ford.: Szemere Samu)

a kivetítésnek, illetve hogy ez a kivetítés nem az egyéni képzelőerő következménye. A szakadás vagy megosztottság magában a társadalomban uralkodik: az embereket gyakorlati konfliktusok állítják szembe egymással, amelyekre a vallás vagy a politika mennyországa valamiféle csodás megoldást kínál. Ebből csak akkor lesznek képesek valóságosan kilépni, ha magát a gyakorlatot változtatják meg, és megszüntetik bizonyos emberek másoktól függő helyzetét. Így aztán nem a filozófia dolga, hogy véget vessen az elidegenedésnek (mert a filozófia soha nem több, mint a politikában vagy a vallásban való megbékélés eszményének kommentálása vagy lefordítása), hanem a forradalomé, amelynek feltételei az egyének anyagi létében és társadalmi viszonyaiban rejlenek. A *Tézisek Feuerbachról* tehát előírja a végleges távozást (*Ausgang*) a filozófiából, mert ez az egyetlen módja annak, hogy a filozófia megvalósítsa azt, amire mindig is legnemesebb célként tekintett: az emancipációt, a felszabadulást.

A politikai gazdaságtan bírálata

A kifejezés - „a politikai gazdaságtan bírálata" - folyamatosan megjelenik Marx főbb műveinek címében vagy programjában, noha tartalma folyamatosan változik. Már az 1844-es *Kéziratok* is egy olyan műnek a piszkozata, amely ezt a címet viselhetné: *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Ezt a címet kapta azután 1859-ben egy összefoglaló tanulmány „első része", és ez lett *A tőke* alcíme (amelynek első kötete - az egyetlen, amelyet Marx maga publikált - majd 1867-ben jelenik meg). Ehhez jön még egy sor kiadatlan cikk, vitairat.

Úgy tűnik tehát, hogy ebben a kifejezésben Marx saját *tudományos* tárgyához fűződő intellektuális viszonyának állandósága jelenik meg. Az eredeti cél a politikai elidegenedés bírálata volt a burzsoá-polgári társadalomban, illetve azoké a „spekulatív dolgoké", amelyek szerves egységét a filozófia vélte megjeleníteni. Ám nagyon gyorsan alapvető elmozdulás következett be: a jog, az erkölcs és a politika „bírálata" most már azt jelenti, hogy szembesíteni kell őket „anyagi alapjukkal", azzal a folyamattal, amelyben a társadalmi viszonyok - a munka és a termelés világában - létrejönnek.

Marx a maga sajátos módján felfedezte a filozófiai *bírálat* fogalmának *kettős értelmét*: egyrészt a tévedés kiküszöbölése, másrészt egy képesség vagy egy gyakorlat határainak a feltárása. Ám ennek a bírálatnak a kerete immár nem egyszerűen az elemzés, hanem a történelem. Ez teszi lehetővé számára, hogy „dialektikus módon" vegyítse az elmélet szükségszerű illúzióinak kritikáját (az „árufetisizmus"), a gazdasági realitás belső és kibékíthetetlen ellentmondásainak kialakulását (a válságok, a tőke/munka feloldhatatlan ellentéte, amely az áruvá váló „munkaerő" kizsákmányolásán alapul), végül „a munkásosztály politikai gazdaságtanának" felvázolását, szembeállítva a polgárságéval (*A Nemzetközi Munkásszövetség alapító üzenete*, 1864. In *Marx-Engels Művei* 16. kötet, Kossuth, Budapest, 1964.). A bírálat sorsa attól a „két felfedezéstől" függ, melyet a következőképp fogalmaz meg: a pénzforma levezetése az áruk forgalmazásának szükségszerűségéből, valamint a felhalmozás törvényeinek visszavezetése az „értéktöbblet" (*Mehrwert*) tőkésítésére. Mindkettő arra vezethető vissza, hogy az értéket a társadalmilag szükséges munka kifejeződéseként határozza meg. Mindez pedig az elvont *homo oeconomicus* szempontjának elutasításán nyugszik, minthogy annak egyedüli meghatározója a saját individuális „hasznossággal" való kalkulálás.

A marxi politikai gazdaságtan bírálatának technikai aspektusairól lásd: Pierre Salama - Tran Hai Hac: *Introduction à l'économie de Marx* (La Découvert, „Repères", Paris, 1992.).

A nehézségek éppen itt kezdődnek. Marx nyilván nem kockáztatta meg, vagy nem talált rá alkalmat, hogy nyilvánosságra hozzon egy ilyen, a filozófiából való kilépési igényt. (Mindenesetre annyi bizonyos, hogy megírta, és hogy „sebtében készült vázlatként" hozzánk eljutott.) A szóban forgó kijelentés meglehetősen paradox. Bizonyos értelemben koherens önmagával. Amit követel, azt *azonnal* követeli (hajlamosak lennénk, későbbi terminológiával, azt mondani, hogy van benne valami performatív). Ha azt írjuk: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; de a feladat az, hogy *megváltoztassuk*", ezzel azt tételezzük, hogy minden gondolkozás számára, amely hatékonynak, földinek vagy „evilágínak" tartja magát, van egy pont, ahonnan nincs visszaút. Ami azt is jelenti, hogy önmagunknak is megtiltjuk, hogy hátralépjünk, visszatérjünk a filozófiához. Vagy, ha úgy tetszik, saját magunkat ítéljük arra – mármint ha netalántán belefognánk a világ, mindenekelőtt a társadalom világának értelmezésébe –, hogy visszaesünk a „filozófia" hatáskörébe. Hiszen a filozófia és a forradalom között nincs középút. Végső soron tehát ez nem más, mint hogy hallgatásra ítéljük önmagunkat.

Ám ennek az alternatívának a brutalitása felfedi az alternatíva másik oldalát: ha „a kimondás cselekvés is", akkor „a cselekvés kimondás is" – és a szavak sohasem ártatlanok. Nem ártatlan például az a tétel, hogy a világ értelmezései *különbözők*, míg a forradalmi átalakítás magától értetődően *egy, egyszólamú*. Mert ez azt jelenti, hogy a világ megváltoztatásának csak egyetlen módja van: az, amelyik eltörli a létező rendet, vagyis a forradalom, s ez sem reakciós, sem népellenes nem lehet. (Mellesleg megjegyezzük, hogy Marx nagyon gyorsan feladja ezt a tételt: már a *Kiáltvány*ban, és *a fortiori A tőké*ben figyelembe veszi azt az erőt, amellyel a kapitalizmus „átalakítja a világot". És döntő fontosságúvá válik az a kérdés, hogy meg lehet-e változtatni a világot többféle, egymástól különböző módon is, illetve hogy az egyik változás hogyan illeszkedik a másikhoz. Sőt, hogyan billenti ki a másikat a saját menetéből.) Egyébként a világnak ez az átalakítása egyszersmind a filozófia belső konfliktusainak a „megoldását" is jelenti. A filozófusok régi törekvése ez (Arisztotelészé, Kanté, Hegelé stb.), amit a „forradalmi gyakorlat" így náluk *jobban* megvalósítana!

Ráadásul a Marx által megtalált recept, ez a felszólítás, amelyet már önmagában a „kilépés" aktusának tekinthetünk, nem véletlenül

vált *filozófiailag* híressé. Ha kicsit kutakodunk az emlékeinkben, rögtön megtaláljuk azt a mély rokonságot, mely más jelmondatokhoz (ilyen Rimbaud-tól a „megváltoztatni az életet"; tudjuk, hogy többek között André Breton is használta ezt a szókapcsolatot[10]), de más velős, hagyományosan „alapvetőnek" tekintett filozófiai közlésekhez is fűzi, amelyek vagy *tautológia,* vagy *antitézis* formáját öltik. Jegyezzük meg, hogy minden ilyen megfogalmazásban - bármennyire különbözzenek is tartalmukat, illetve eltérő szándékaikat tekintve - az a közös, hogy az elmélet és a gyakorlat, a tudat és a lét viszonyának problémáját érintik. Igaz ez Parmenidésztől („ugyanaz a gondolkodás és a létezés") Wittgensteinig („amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell"), Spinozán át („Isten, vagyis a természet") Kantig („korlátoznom kellett a tudást, hogy a hit számára teret nyerjek") és Hegelig („ami ésszerű, az valóságos, és ami valóságos, az ésszerű"). Ekkor jön Marx, aki nem pusztán a filozófia, hanem a filozófia legspekulatívabb céljának a legmélyéig hatol. Ezen szándék pedig arra irányul, hogy a filozófia átgondolja a saját határait. Akár azért, hogy felszámolja azokat, akár azért, hogy határainak tudatosításával alapozza meg magát.

[10] „Discours au Congrès des écrivains (1935), in André Breton: *Manifestes du surréalisme,* éd. complète, J.-J. Pauvert, Paris, 1962.

Ne feledkezzünk meg a későbbiekben sem erről a kétértelműségről (óvakodnunk kell attól, hogy ezt áthidalhatatlan ellentmondásként fogjuk fel, vagy valamiféle kifürkészhetetlen mélység jelévé transzformáljuk, mert ez előbb-utóbb épp ahhoz a „miszticizmushoz" vezetne, amelynek Marx itt is a gyökereit keresi). Vizsgáljunk meg alaposabban két alapvető kérdést, amelyet a *Tézisek* felvet: a gyakorlat (vagy *praxis*) és az „osztályharc" kapcsolatát, illetve az antropológia vagy az „emberi lényeg" problémáját.

Praxis és osztályharc

A *Tézisek* forradalomról beszél, de nem használja az „osztályharc" kifejezést. Mindazonáltal nem járunk el önkényesen, ha ezt a jelentést is beleértjük, feltéve, hogy pontosan megmondjuk, mit értünk rajta. A germanisták[11] munkájának köszönhetően néhány éve jobban ismerjük azoknak a kifejezéseknek az intellektuális kör-

[11] Franciaországban elsősorban Michel Espagne és Gérard Bensussan tanulmányaira gondolunk Moses Hessről, a cionizmus majdani teoretikusáról, akkoriban Marxhoz és Engelshez igen közel álló szocialistáról, aki Marxszal együtt fedezte fel a „a történelem megoldott rejtélyeként" értelmezett kommunizmust. Vö.: Gérard Bensussan: *Moses Hess, la philosophie, le socialisme (1836-1845),* PUF, Paris, 1985; Moses Hess: *Berlin, Paris, Londres (La Triarchie européenne),* éd. du Lérot, Tusson, 1988.



nyezetét, amelyeket Marx látványos módon, de nem saját tartalmuknak megfelelően felhasznált a szövegeiben.

A forradalom, amelyre gondol, nyilvánvalóan a francia hagyományra utal. Amit ezek a radikális fiatal demokraták szem előtt tartottak, az annak a mozgalomnak az *újrakezdése*, amelyet előbb megszakított, majd (minden alkalommal *az állam* segítségével) az ellenkezőjébe fordított a thermidort követő köztársaság „burzsoá" intézménye, a napóleoni diktatúra, végül a restauráció és az ellenforradalom. Egészen pontosan arról van szó, hogy európai léptékben kell végigvinni és egyetemessé tenni a forradalmi mozgalmat úgy, hogy az ösztönzést és az energiát hozzá a „baloldalból", a forradalom (főként a Babeuf által leírt) egalitárius szárnyából kell ismét meríteni - amelyből a 19. század elején a kommunizmus[12] gondolata is született. Marx később majd gyakran hangsúlyozza, hogy nem spekulatív fogalomról van szó, valamiféle idealizált vagy kísérleti városállamról (mint Cabet *Ikáriá*jában), hanem olyan társadalmi mozgalomról, amelynek követelései egyszerűen a francia forradalom elveinek következetes alkalmazását jelentik. Azaz a szabadság megvalósítását az egyenlőség megvalósításán méri és fordítva, hogy eljusson a testvériségig. Egyszóval Marx és mások azt állapítják meg, hogy nincs középút: ha a forradalom félúton *megáll*, akkor visszafejlődik, és ismét létrehozza a vagyonosok arisztokráciáját, amely arra használja fel akár a reakciós, akár a liberális államot, hogy megvédje a fennálló rendet. Ellenben a forradalom befejezésére és visszafordíthatatlanná tételére az egyetlen lehetőség az, ha elmélyítjük, és társadalmi forradalmat csinálunk belőle.

De kik valósítják meg ezt a társadalmi forradalmat? Kik a hegypártiak és Babeuf örökösei? Elég, ha megnézzük a fennálló európai helyzetet, és odafigyelünk a vagyonosok vészkiáltásaira: az angol „chartisták" (Engels épp akkoriban írt róluk *A munkásosztály helyzete Angliában* című 1844-es könyvében, amelyet még ma is csak elragadtatással olvashatunk, és amelynek hatása Marxra sorsdöntő volt), a lyoni szövőgyári munkások, a párizsi külvárosok kézművesei, a Victor Hugo által leírt „lille-i pincelakók", a sziléziai takácsok, akikről Marx hosszan beszélt kölni újságjában, a *Rheinische Zeitung*ban. Egyszóval mindazok, akiket ettől kezdve (régi római kife-

[12] Vö.: Jacques Grandjonc: *Communisme/Kommunismus/Communism, origine et développement international de le terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes, 1785-1842,* 2. vol., Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Trier, 1989; Étienne Balibar: *Quel communisme après le communisme?* In *Marx 2000,* szerk. Eustache Kouvelakis, Actes du Congrès Marx International II, PUF, Paris, 2000.

jezéssel) *proletároknak* nevezünk: az ipari forradalom termelte ki őket tömegesen, a városokba koncentrálta, és a nyomorba taszította őket, de akik sztrájkjaikkal, „szövetségeikkel", lázadásaikkal lassanként megrendítik a burzsoá rendet. Ők úgyszólván *a népnek a népe*, a legautentikusabb része, jövőjének megelőlegezése. Amikor a jó szándékkal és illúziókkal teli kritikai értelmiség még csak azon gondolkozik, hogy milyen eszközökkel demokratizálható az állam, és ehhez megpróbálja megvilágítani, mi is az a „tömeg", ők már a tettek mezejére léptek - tulajdonképpen ismét belevágtak a forradalomba.

Marx egyértelműen fogalmaz - s ez fogalmazás ebben az időszakban valamennyi szövegében visszatér, a *Szent családtól* (1844) a *Kommunista kiáltványig* (1847) -, amikor azt mondja, hogy a proletariátus a polgári-burzsoá társadalom (*bürgerliche Gesellschaft*) felbomlásának tevőleges kifejeződése. A következőket érti ezen: 1) a proletariátus létfeltételei ellentmondásban állnak ennek a társadalomnak minden alapelvével (ezt ma kirekesztésnek nevezné); 2) ők maguk más értékek szerint élnek, mint a magántulajdon, a profit, a patriotizmus és a polgári individualizmus; 3) egyre növekvő szembenállásuk az állammal és az uralkodó osztállyal szükségszerű következménye a modern társadalomszerkezetnek, de hamarosan megpróbálják majd szétrombolni ezt a struktúrát.

A jelenben cselekvés

A „tevőleges" szó (*in der Tat*) különösen fontos. Egyrészt valóban az aktualitásra, a ténylegességre, a „tényekre" (*Tatsache*) utal, vagyis Marx mélységesen *utópiaellenes* irányultságát jelzi, és segít megérteni, hogy a szerveződőben lévő proletárosztály harcának első formáira való hivatkozás miért olyan meghatározó számára. A forradalmi gyakorlatnak, amelyről a *Tézisekben* van szó, nem valamiféle programot, a társadalom újjászervezésének tervét kell megvalósítania, még kevésbé kell függenie azoktól a jövőképektől, amelyeket a filozófia és a szociológia elméletei állítanak fel (például a 18. század eleji, 19. század végi filantrópoké). Ezzel szemben meg kell felelnie annak, amit Marx majd *A német ideológiában* ír le, amikor a kommunizmus egyetlen materialista meghatározásáról beszél: „kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti".

Ezzel azonban eljutottunk a második szemponthoz: a „tevőleges" azt is jelenti, hogy olyan tevékenységről (*Tätigkeit*), olyan vállalkozásról van szó, amely a jelenben játszódik le, és amely-

ben az individuumok minden fizikai és intellektuális erejükkel részt vesznek. Azaz itt egy nagy jelentőségű megfordításról van szó. Moses Hess és más „ifjúhegeliánusok", a folyton a múlt értelmén rágódó történelemfilozófiák és a fennálló rendet értelmező jobboldali filozófiák ellenfelei, a *cselekvés filozófiáját* dolgozzák ki (Feuerbach maga is közzétett egy kiáltványt a *jövő filozófiájáért*). Marx tulajdonképpen azt mondja, hogy a cselekvésnek nemcsak értelmezni vagy jelezni, hanem „hatni" kell a jelenben. De akkor a filozófiának át kell engednie a helyét. Még egy „cselekvésfilozófia" sem felel meg a követelményeknek és a forradalmi mozgalomnak, ennek *egész egyszerűen* maga a cselekvés felel meg.

Ám ez a felszólítás - át kell engednie a helyét - nem lehet közömbös a filozófia számára: ha konzekvens, akkor paradox módon *önmaga megvalósítását* kell látnia benne. Természetesen Marx itt elsősorban arra a német idealista hagyományra gondol, amellyel az ő saját gondolkodásmódja is át van itatva, és amelyet oly szoros kapcsolat fűz a francia forradalomeszményhez. A kanti „teljesítsd a kötelességedet" parancsra is gondol, vagyis: cselekedj *a világban* a kategorikus imperatívusznak megfelelően (amelynek tartalma az emberi testvériség). És Hegel *Fenomenológia*-beli megfogalmazására is gondol:

„aminek *kell* lennie, az *van* is valósággal; s aminek csak *kell* lennie, anélkül, hogy *lenne*, abban nincs igazság". Politikusabb megfogalmazásban: arra a tényre gondol, hogy a modern filozófia az egyetemest az *Emberi és polgári jogok nyilatkozatá*nak elveivel azonosította. De épp arról van szó, hogy ezeket az elméletileg szentnek tekintett elveket a burzsoá társadalom - amelyben nem uralkodik sem az egyenlőség, sem a szabadság, hogy a testvériségről már ne is beszéljünk - vagy minden pillanatban negligálja és megtagadja, vagy ezek a szóban forgó elvek elkezdenek megvalósulni, de csak bizonyos forradalmi, „lázadó" gyakorlatban (azok gyakorlatában, akik együtt *lázadnak*, és ha kell, a „fegyverek kritikáját" a „kritika fegyverére" cserélik). Elsősorban erre a - filozófia számára kissé nyers, de a saját elveiből levezetett - következményre kell gondolnunk, amikor Marx arról beszél, hogy az idealizmust át kell fordítani materializmusba.

Az idealizmus két arca

Álljunk meg újra, és vegyük tüzetesebben szemügyre ezt a pontot. Ha ezek a megjegyzések helyesek, ez azt jelenti, hogy Marx materializmusának semmi köze az *anyaghoz* - és ez nagyon

hosszú ideig így is marad, egészen a 19. század második feléig, amikor Engels belevág a marxizmus és a természettudomány egyesítésébe. E pillanatban azonban még a következő furcsasággal van dolgunk: „materializmus anyag nélkül". Akkor miért éppen ezt a szót használjuk?

Itt – a Marxtól éppen kapott ütés ellenére – a filozófiatörténész veszi át a szót. Meg kell magyaráznia ezt a paradoxont, egyben megmutatni a belőle származó bonyodalmakat (de megismételjük: a bonyodalmak végképp nem önkényesek). Nyilvánvaló, hogy Marx éppen azért jelentette ki, hogy a világ megváltoztatása materialista alapelv – miközben *ezzel egyidejűleg* szerette volna magát megkülönböztetni minden létező materializmustól (attól, amelyet ő „réginek" nevez, és amelynek épp az a gondolat az alapja, hogy minden magyarázat anyagi természetű, ami már önmagában is vitatható „világértelmezés") –, hogy *szembehelyezkedjen az idealizmussal.* Marx megfogalmazásainak kulcsmozzanata nem a materializmus, hanem az idealizmus szóban rejlik. Megint csak: miért?

Az első ok: mert a természetnek és a történelemnek a filozófusok által felkínált idealista értelmezései olyan alapelvekre hivatkoznak, mint a szellem, az ész, a tudat, a gondolat... És a gyakorlatban az ilyen alapelvek sohasem a forradalomhoz, hanem a tömegek neveléséhez (azaz „épüléséhez") vezetnek, amely feladat terhét nagylelkűen éppen maguk a filozófusok vállalják magukra. Platón korában az ideális városállam nevében a fejedelemnek akartak tanácsokat adni. A mai demokratikus korszakban a polgárokat vagy a polgárok „nevelőit" akarják nevelni: a bírákat, az orvosokat, a professzorokat. Mindezt az ész és az etika nevében, az egyetemek kínálta – legalábbis erkölcsi – magaslatokról kívánják tenni.

Ez nem helytelen, de az idealizmus ilyesfajta funkciója mögött rejtőzik egy még veszedelmesebb probléma. Amikor a *modern* filozófiában (amely igazi nyelvére Kantnál talált rá) a tudatról, a szellemről vagy az észről beszélnek, akkor ezek az egyetemest kifejező kategóriák mindig kétarcúak. Marx a *Tézisek*-beli megfogalmazásaival állandóan utal erre. Belsőleg kapcsolnak össze két fogalmat: a *képzetet* és a *szubjektivitást.* A nagy (német) idealizmusnak épp ebben áll az eredetisége és az ereje: módszeresen végiggondolta ezt az összekapcsolást.

Nyilvánvaló, hogy az „értelmezés" fogalom, amelyre Marx hivatkozik, a képzet fogalmának egyik változata. Az itt bírált idealizmus számára a világ szemlélődés tárgya, amelyben megkísérli észrevenni a koherenciát, az „értelmet", és ezál-

tal, akarva-akaratlanul, valamiféle *rendet* kényszeríteni rá. Marx nagyon jól látta, hogy a „világ rendjéről" való gondolkodás ténye (különösen ha társadalmi és politikai dimenzióban folyik) szervesen összefügg a *világban uralkodó rend* felértékelésének tényével - szemben az „anarchiával", de szemben a mozgással, a „mozgalommal" is („A vonal-szaggató mozgást gyűlöli lényem" /Tóth Árpád fordítása/ - írja majd Baudelaire)... Azt is pontosan látta, hogy amikor a „régi materializmusok" vagy azok a természetfilozófusok, akik a szellemet az anyaggal mint szervezőelvvel cserélik fel, az végső soron nem más, mint álruhás idealizmus (még ha politikai következtetéseiket tekintve nagyon eltérő eredményekre jutnak is). Ez teszi érthetővé számunkra, hogy miért „érti meg" - azaz miért cáfolja vagy integrálja (mint ezt Hegelnél is látjuk, akinek semmiféle problémát nem okoz a materializmus, hacsak Spinozával kapcsolatban nem, de Spinoza meglehetősen atipikus materialista) - oly könnyen az idealizmus a materializmust. Végül azt is látta, hogy a modern, forradalom utáni idealizmusnak az a lényege, hogy a világ rendjét, a „képzetet" a *szubjektum cselekvésére* vezeti vissza - aki azt megteremti, vagy ahogy kanti nyelven mondják, „konstituálja".

És itt áttérünk az idealizmus másik aspektusára: nem egyszerűen a képzet filozófiája (vagy ha úgy vesszük, nem egyszerűen az „eszmék" primátusának filozófiája), hanem a szubjektivitás filozófiája. (Erre egyértelműen utal, hogy esetében a *tudat* fogalma meghatározó jelentőséggel bír). Marx úgy gondolta, hogy a szubjektív cselekvés, amiről az idealizmus beszél, csupán nyoma, tagadása (egyszerre felismerése és félreismerése) egy valóságosabb, „hatékonyabb" cselekvésnek. Mondhatjuk úgy is: olyan cselekvésnek, amely egyszerre a külvilág konstituálása és önmagunk képzése (*Bildung*) vagy átformálása. Konzekvensen bizonyítja ezt, ahogy visszatér a Kantnál és még inkább Fichténél megszokott „tett, tevékenység, cselekvés" (*Tat, Tätigkeit, Handlung*) terminológiához. (Tulajdonképpen innen ered az ifjúhegeliánusok által képviselt cselekvésfilozófia). Az is ezt bizonyítja, hogy Hegel a szellem létezési módját aktív *tapasztalásként*, a fogalom működését pedig *munkaként* írja le (a „tagadás munkája"). Egyszóval Marx aforizmáiból nem nehéz kiolvasni a következő hipotézist: ahogy a hagyományos materializmus mögött valójában idealista alapvetés rejtőzik (képzetalkotás, szemlélődés), ugyanúgy a modern idealizmus mögött is valójában materialista irányultság rejlik, méghozzá abban a funkcióban, amelyet

a cselekvő szubjektumnak tulajdonít. Mármint ha hajlandók vagyunk elfogadni, hogy látens konfliktus van a képzet (értelmezés, szemlélődés) és a tevékenység fogalma (munka, praxis, átalakítás, változtatás) között. Marx szándéka egyszerűen az volt, hogy rávilágítson erre az ellentmondásra, elkülönítse a képzetet és a szubjektivitást, illetve önálló kategóriaként bevezesse a gyakorlati tevékenységet.

A SZUBJEKTUM: GYAKORLAT

Sikerült-e Marx vállalkozása? Bizonyos értelemben tökéletesen: mert teljesen védhető, ha azt mondjuk, hogy az egyetlen igazi szubjektum a gyakorlati szubjektum vagy a gyakorlat szubjektuma, vagy még inkább: *a szubjektum nem más, mint maga a gyakorlat*, amely mindig, már eddig is zajlott, és vég nélkül tart. De kiléptünk-e ezzel az idealizmusból? Mi sem kevésbé biztos ennél, éppen azért, mert az „idealizmus", történetileg szólva, *egyszerre* képviseli a képzet és a szubjektivitás nézőpontját. Tulajdonképpen egy olyan körről vagy olyan teoretikus csomópontról van szó, amely mind a két irányban működik. Mondhatjuk azt is, hogy Marx a szubjektum kategóriáját az idealizmusból áthelyezte

a materializmusba, amikor a szubjektum lényegét a praxissal, a praxis valóságát pedig a proletariátus forradalmi tevékenységével azonosította. (Ez a forradalmi tevékenység szervesen összefügg magának a proletariátusnak a létezésével.) De ugyanígy azt is kijelenthetjük, hogy ezzel előkészítette az állandó lehetőségét annak, hogy *a proletariátus „szubjektumként" fogja fel önmagát*, a szó idealista értelmében. (És ebből fakadóan végső soron olyan képzetként vagy absztrakcióként tekintsen önmagára, amelynek révén a világ, vagy a világ megváltoztatása ismét „értelmezhetővé" válik. Nem ez történik-e, amikor később az osztályharc gondolatával felvértezett marxista teoretikusok *a priori* ebből vezetik majd le „a történelem értelmét"?).

Ezekben a dialektikus játékokban semmi sem a véletlen műve. Szorosan kötődnek a forradalom fogalomtörténetéhez, következésképpen egyidejűleg hordoznak politikai és filozófiai jelentést. A modern kor kezdete - vagyis a polgárinak nevezett forradalmak, az angol, az amerikai és a francia - óta a *szubjektumra* a filozófia olyan központi kategóriájaként eszmélnek rá, amely a tapasztalás valamennyi területét érinti (tudomány, erkölcs, jog, vallás, esztétika) és lehetővé teszi az egyesítésüket. Ahhoz az eszméhez kötődik, hogy az emberiség maga alakítja vagy

neveli önmagát, ő maga teremti meg a saját törvényeit, végső soron tehát *ő maga szabadítja fel önmagát* az elnyomás, a tudatlanság, a babonaság vagy a nyomor stb. különféle formái alól.[13] És ennek a tevékenységnek a nembeli szubjektuma mindig kétarcú: az egyik arca a teoretikus, a másik a konkrét és gyakorlatias. Kantnál ez az *emberiség* volt, Fichténél egy adott pillanatban a *nép*, a *nemzet* lett, végül Hegelnél a *történelmi népek* töltötték be ezt a szerepet - mindegyik a „világszellemet", azaz a civilizáció fejlődésének folyamatát testesítette meg.

Tényként fogadhatjuk el tehát azt, hogy Marx is felismerte a *proletariátusban* (láttuk korábban, hogy ő „a népnek a népe", a hitelesen emberi és közösségi) az igazi gyakorlati szubjektumot, aki felbomlasztja a fennálló rendet, ezáltal önmagát is megváltoztatja (*Selbsttätigkeit*, *Selbstveränderung*), miközben megváltoztatja a világot. S amely végül épp ezt a felismerést (amelyben bámulatos módon egymásra épül a közvetlen tapasztalat és a legősibb spekulatív tradíció) fogja felhasználni ahhoz, hogy immár ő maga is kijelenthesse: *a szubjektum nem más,*

[13] Vö.: Immanuel Kant: *Az örök béke* (Európa, Budapest, 1985.); *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?* In Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, Szeged, 1997.) *Mi a felvilágosodás?* In Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül* (Gondolat, Budapest, 1974.).

mint a praxis - egyszóval mindez nem különíti el őt az idealizmus történetétől. Épp ellenkezőleg. Fichte sem mondott mást. Sőt, akár még azt is felvethetjük (anélkül, hogy a szavakkal játszanánk), hogy ez teszi Marxot és az ő „gyakorlati materializmusát" az idealista hagyomány legkiteljesedettebb formájává, és ez teszi minden másnál érthetőbbé, miért olyan kitartóan életképes az idealizmus még napjainkban is. Éppen azért, mert ez a transzpozíció szorosan kötődik ahhoz a kísérlethez, amely a forradalmi gyakorlatot akarja meghosszabbítani és megtestesíteni a maga osztályaival és társadalmi konfliktusaival fennálló modern társadalomban.

Így most már készen állunk arra, hogy megértsük: a „permanens" lázadásban lévő proletariátus nézőpontjának elfogadása nem elsősorban azt eredményezi, hogy véget vetettünk az idealizmusnak, hanem azt, hogy állandósítottuk a materializmus-idealizmus dilemmáját. Különbségük újra meg újra feltámadó problémáját, méghozzá éppen abban az elméletben, amely a proletariátusról és kiemelkedő történelmi szerepéről szól. Ám ezzel a dilemmával arra számíthatunk, hogy a filozófia, amelyet kitettek az ajtón, visszajön az ablakon...

„Az emberi lényeg" realitása

Térjünk vissza a *Tézisek* szavaihoz, és idézzük fel a másik nagy kérdést, melyet felvetnek: az emberi lényeg kérdését. A kettő természetesen összefügg. „Feuerbach a vallási lényeget feloldja az emberi lényegben", azaz kimutatja, nevezetesen az 1841-es *A kereszténység lényegé*ben, hogy Isten gondolata nem más, mint az emberi tökéletesség szintézise a világon kívülre vetítve és megszemélyesítve. „De az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége" (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*), írja Marx ezen a sajátos német-francia keveréknyelven. A VI. tézisnek erről a mondatáról legalább annyit írtak, mint a XI.-ről. Több figyelemre méltó dologra is lelhetünk, ha figyelmesen olvassuk a szöveget.

Marx tehát felveti - vagy inkább megválaszolja - az ember lényegének kérdését. Mi sem természetesebb? De ez a kérdés, amelyet tekinthetünk *antropológiai* kérdésfelvetésnek, egyáltalán nem magától értetődő. Bizonyos értelemben éppoly régi, mint maga a filozófia. Ám amikor napjainkban Claude Lévi-Strauss ezt úgy magyarázza, hogy az ember lényege a természet és a kultúra

konfliktusa, vagy amikor Lacan megalkotja a beszélő lény kategóriáját, hogy azt mondhassa, az ember lényege mindenestül a nyelv, ezzel ugyanabba a hagyományba illeszkednek, amelybe Arisztotelész, aki az embert a beszéd képességével és a városállamhoz való tartozással határozta meg, vagy Szent Ágoston, aki az embert Isten földi képmásaként és Istenhez való hasonlatosságával magyarázta. Egyébként is, ha a dolgokat kellő mértékben általánosítjuk, azt mondhatjuk, hogy tulajdonképpen mindannyian ugyanazt a kérdést tárgyalták. Az antikvitástól napjainkig az emberi természetről vagy az emberi lényegről szóló definíciók hosszú sorával találkozunk. Marx maga is több meghatározásra tett javaslatot, amelyek mindegyike a *munka* és a *tudat* viszonya körül forgott. *A tőke* első könyvében[14] Benjamin Franklin jellegzetes meghatározását idézi (az ember *„a toolmaking animal"*, eszközkészítő állat), nem azért, hogy elvesse, hanem hogy kiegészítse: hangsúlyozza, hogy a technológiának is megvan a maga története, amely a „termelési módtól" függ, majd emlékeztet rá, hogy sem technológia, sem technikai fejlődés nincs tudat, gondolkozás, kísérletezés, tudás nélkül. *A német ideológiá*ban pedig ezt írja: „Az embereket az ál-

[14] Ötödik fejezet: „Munkafolyamat és értékesítési folyamat" (Marx: *A tőke I.*, *Marx-Engels Művei*, 23. kötet, Kossuth, Budapest, 1967.)

latoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket; olyan lépés ez, amelyet testi szervezetük szab meg. Azzal, hogy létfenntartási eszközeiket termelik, az emberek közvetve magát az anyagi életüket termelik."[15] Ez tulajdonképpen az egyik módja annak, hogy az ember lényegének kérdésére magukban a dolgokban keressük a választ, ami egyébként egy egész biológiai és technológiai antropológia kiindulópontjául szolgált - akár marxista antropológiáról van szó, akár nem.

Az elméleti humanizmus

Ha azonban meg akarjuk érteni a dolog jelentőségét, számot kell vetnünk egy döntő aprósággal, ami elválasztja az ember vagy az emberi természet puszta definíciójának tényét attól a ténytől, hogy explicit módon feltesszük a kérdést: „mi is az ember?" (vagy: „milyen az emberi természet"), és még inkább attól, ha épp ezt tesszük meg a filozófia *alapkérdésének*. Itt egy új problémafelvetéshez érkezünk, amelyet Althusser nyomán elméleti humanizmusnak nevezhetünk.

15 K. Marx - F. Engels: *A német ideológia*. In *Marx-Engels Művei*, 3. kötet, Kossuth, Budapest, 1960., 23. old.

Bármilyen furcsának tűnik is, ez a kérdésfelvetés nem különösen régi, akkoriban pedig, amikor Marx ír, egészen újkeletűnek számít, hiszen csak a 18. század végén merült fel. Németországban a legfontosabb nevek a következők: Kant (*Pragmatikus érdekű antropológia*, 1789. In Immanuel Kant: *Antropológiai írások*, Osiris, Budapest, 2005.), Wilhelm von Humboldt[16] és Feuerbach - ami jól mutatja, hogy az elméleti humanizmus útja összefonódik az idealizmusnak és az idealizmus cáfolatának az útjával. A párhuzam tanulságos. Tulajdonképpen azt látjuk, hogy Marx az emberi természet rivális (spiritualista, illetve materialista) elméleteivel szemben olyan bírálatot fogalmaz meg, amely hasonló ahhoz, amilyet a szubjektum, a tevékenység és az érzéki szemlélet elméleteivel szemben fejtett ki. Ha azt mondjuk, hogy az emberi lényeg a maga valóságában (*in seiner Wirklichkeit*) a társadalmi viszonyok összessége, ez nyilvánvalóan nem a kérdés elutasítása, hanem kísérlet annak a látásmódnak a radikális *áthelyezésére*, amelyre vonatkoztatva addig a kérdést értelmezték, nemcsak „az ember", hanem „a lényeg" szempontjából is.

16 Humboldt 1810-ben alapította meg a berlini egyetemet, amely ma a nevét viseli. Főbb nyelvészeti és filozófiai monográfiái 1835-ben bekövetkezett halála után jelentek meg (Vö.: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*. Európa, Budapest, 1985).

A filozófusok hamis képet alkottak arról, hogy mi a *lényeg* (és ez a tévedés számukra olyan *lényeges* volt, hogy nehéz filozófust elképzelni nélküle). Először is azt hitték, hogy a lényeg valamiféle *eszme* vagy absztrakció (ma más terminológiával azt is mondhatnánk, hogy *egyetemes fogalom*), amely alá, általánosságuk csökkenő mértéke alapján, besorolhatók a specifikus különbségek és végül az egyéni különbségek is. Másodszor azt hitték, hogy ez a nembeli absztrakció valamilyen értelemben „inherens" (*inwohnend*), ha egyazon típushoz tartozó individuumokról van szó, értsünk rajtuk akár olyan, rájuk jellemző tulajdonságokat, amelyek alapján rendszerezhetőek, akár olyan formát vagy erőt, amelynek révén ugyanannak a modellnek megannyi másolataként léteznek.

Látjuk tehát, mit jelent az a különös egyenlet, amelyet Marx felállított. Lényegében a „társadalmi", a „viszonyok" és az „összesség" szavak mind ugyanazt mondják. Arról van szó, hogy egyidejűleg utasítja el mind a két álláspontot (az úgynevezett *realistát* és a *nominalistát*), amely köré a filozófusok hagyományosan csoportosulnak: azt az álláspontot, amely szerint a nem vagy a lényeg megelőzi az individuumok létét, és azt, amely szerint az individuum az elsődleges valóság, s belőle vonatkoztathatók el az univerzáliák. Ugyanis meghökkentő módon a két álláspont egyike sem képes elgondolni, mi is tulajdonképpen a lényegi az emberi létben: az a sokféle és aktív *viszony*, amelyet az individuumok egymással kialakítanak (legyen szó nyelvről, munkáról, szerelemről, szaporodásról, uralomról, konfliktusról stb.), és az a tény, hogy ezek a viszonyok határozzák meg azt, ami közös bennük, a „nemet". Ezek határozzák meg, mert ezek konstituálják minden pillanatban, sokféle formában. Ezek adják tehát az egyetlen „tényleges" tartalmát annak a lényegfogalomnak, amely az emberre (vagyis az emberi lényekre) alkalmazható.

A transzindividuális

Ne vitassuk itt meg azt a kérdést, hogy teljesen eredeti, csak Marxra jellemző nézőpontról van-e szó. Ami biztos, hogy következményei vannak a filozófiai diskurzusban (azon a szinten, amelyet „ontológiának"[17] neveznek) éppúgy, mint a politikaiban. A szavak, amelyeket Marx használ, *egyidejűleg* utasítják el az individualista nézőpontot (az individuum primátusát, és főként

[17] A fogalom a 17. században született, annak megnevezésére, amit Arisztotelész az elsődleges okok és elvek ismeretének nevezett, és amelyet a „létezőről mint olyanról" (*on hè on*) való gondolkodással azonosított, megkülönböztetve a különös létezők nemeinek a tanulmányozásától.

egy olyan individualitás fikcióját, amely elszigetelten, *önmagával* határozható meg, legyen szó a biológiai, pszichológiai, gazdasági magatartásbeli stb. kategóriákról), és az organicista nézőpontot (amelyet manapság, az angolszász példa nyomán, *holisztikus* nézőpontnak neveznek: az *egész* primátusa, elsősorban a társadalomé, amelyet oszthatatlan egységként fognak fel, s amelynek az individuumok csak funkcionális alkotórészei).[18] Vagyis *sem* Hobbes és Bentham monászai, *sem* Auguste Comte „Nagy Lénye". Sok mindent elárul, hogy Marx, aki csaknem olyan folyékonyan beszélt franciául, mint németül, itt az idegen „*ensemble*"-ot használja, nyilvánvalóan azért, hogy elkerülhesse a *das Ganze* - az 'egész' - vagy a totalitás szavakat.

Talán világosabbak lennének a dolgok abban a formában (bár az alapokat illetően nem), ha beemelnénk a szövegbe egy szükségből kitalált szót a *konstitutív viszony* eme koncepciójának a jellemzésére, amely áthelyezi az emberi lényeg problémáját - adva rá egyúttal egy formális választ (viszont magában rejtve egy másik probléma csíráját, az elméleti humanizmus kérdését). A szó tulajdonképpen létezik, de 20. századi gondolkodók (Kojève, Simondon, Lacan stb.) használják. Arról van szó, hogy az emberiséget *transzindividuális* realitásként fogjuk fel, és végső soron a transzindividualitást mint olyant gondoljuk el.[19] Nem arról van szó, ami ideálisan minden individuumban (formaként vagy szubsztanciaként) benne van, vagy ami kívülről szolgálja az individuum osztályba sorolását, hanem arról, ami az *individuumok között*, sokrétű interakcióiknak köszönhetően létezik.

A viszony ontológiája

Kénytelenek vagyunk elismerni, hogy itt most éppen egy „ontológia" körvonalazódik. De ez az ontológia az individuum vagy a nem viszonyairól szóló vita helyébe a viszonyok sokrétűségére irányuló vizsgálati programot állít, legyenek azok átmenetek, átvitelek vagy érintkező kapcsolatok, melyek által létrejön vagy felbomlik az individuumoknak a közösséghez fűződő kapcsolódása - amely kapcsolódás viszont őket magukat

[18] Vö.: Louis Dumont: *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977. Dumont szerint Marx „minden látszat ellenére [...] lényegében individualista". Eltérő premisszákból hasonló következtetésre jut Jon Elster, az „analitikus marxizmus" egyik legfőbb képviselője (*Making Sense of Marx*, Cambridge, 1985.) és Jacques Bidet: *Théorie de la modernité*, illetve *Marx et le marché*, PUF, Paris, 1990.

[19] Lásd mindenekelőtt Gilbert Simondon: *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 1989.

konstituálja. Egy ilyen perspektívában az a leginkább feltűnő, hogy teljes kölcsönösséget teremt a két pólus között: egyik sem létezhet a másik nélkül, és így önmagában mindegyik csak absztrakció, ám nélkülözhetetlen absztrakciók ahhoz, hogy a kapcsolatról vagy a viszonyról (*Verhältnis*) gondolkozzunk.

Noha spekulatívnak tűnhet, ezen a ponton jutunk legközelebb - sajátosan rövidre zárva a kérdést - a politika problémájához. Nemcsak arról van szó, hogy a szóban forgó viszonyok tulajdonképpen nem mások, mint bonyolult eljárások, individuumok egymás közti sajátos akciói. De ez a transzindividuális ontológia legalábbis rezonál az olyan szövegekkel, mint az *Emberi és polgári jogok nyilatkozata* (amelyet sokszor tévesen tartanak „individualista" szövegnek). És még inkább rezonál a forradalmi mozgalmak gyakorlatával: ez a gyakorlat sohasem *állítja szembe* az individuum megvalósítását a közösség érdekeivel, sőt *el sem választja* őket, hanem mindig arra törekszik, hogy az egyiket a másik révén valósítsa meg. Mert tény, hogy végső soron csak individuumok lehetnek jogok hordozói, és csak ők fogalmazhatnak meg követeléseket, de ettől még a jogok megszerzése vagy a felszabadulás (sőt felkelés) nem kevésbé szükségképpen kollektív.

Kétségtelen, hogy ez a megfogalmazás nem a dolgok aktuális állását írja le, még kevésbé egy intézményrendszerről, hanem egy folyamatról szól (legalábbis olyanról, amilyet a benne résztvevők megtapasztaltak). De Marx éppen erről akar beszélni. Így válik érthetővé, hogy a VI. tézis, amely az emberi lényeget „a társadalmi viszonyok összességé"-vel azonosítja, illetve a III., a VIII. vagy a XI. tézis, amely magát a gondolkodást rendeli alá a forradalmi gyakorlatnak és a változásnak, lényegében ugyanezt mondja. Mondjuk hát ki: az itt megnevezett társadalmi viszonyok lényegében folyamatos átalakulást, „permanens forradalmat" jelentenek (a kifejezést kétségkívül nem Marx találta ki, de a gondolkodásában meghatározó szerepet játszott nagyjából 1850-ig). Az 1845. márciusi Marx számára nem elég Hegellel szólni: „ami valóságos, az ésszerű", és ami ésszerű, az szükségképpen meg is valósul. Ki kell mondania, hogy nincs más valóságos és más ésszerű, mint a forradalom.

Stirner kifogása

Kell-e ennél több? Az imént említettem, hogy Marx nem állhatott meg itt, és most azt kell megértenünk, hogy miért nem. Ha a gyakorlatot ál-

lítjuk a szubjektum helyébe, akkor egy logikailag hibás, körben forgó érvelést generálunk, vagy azt kockáztatjuk, hogy a lényegfogalom elveszti egyensúlyát a következők között: a hagyományos ontológia belső kritikájává válik, vagy feloldódik a társadalmi viszonyokra vonatkozó konkrét vizsgálatok sokaságában. Kétségtelen, hogy *A német ideológia* - inspirációját tekintve - nagyon közel áll a *Feuerbach-tézisek*hez, mégis más nyelven beszél. Az imént felsorolt formális okok pedig nem adnak erre elégséges magyarázatot.

Úgy hiszem, ennek az eltérésnek igen konkrét, a körülmények összejátszásából fakadó oka van, amely azonban rávilágít egy alapvető nehézségre. Több, Marx gondolkodásával foglalkozó történész (például August Cornu) jól látta ezt, sokan viszont nem vettek tudomást róla vagy alábecsülték. Például azért, mert általában csak a szöveg *első részét* (*I. Feuerbach*) olvassák, és mert egy hosszú ideje létező hagyomány hozzászoktatott bennünket ahhoz, hogy ezt a „történelmi materializmus" önálló bevezetőjeként olvassuk. Holott lényegében itt egy válaszról, méghozzá egy gyakran nehezen értelmezhető válaszról van szó (ezt minden olvasó a saját kárán tanulja meg), amely egy másik teoretikus kihívása nyomán született. Ez a teoretikus - és itt az ideje, hogy felmérjük érvelése súlyát - Max

Stirner (eredeti neve Caspar Schmidt), az 1844 végén megjelent *Az egyetlen és tulajdona*[20] szerzője. Marx azonban csak néhány hónappal később, már a *Tézisek* megírása után és Engels ösztönzésére kezdte el ízekre szedni.

Elméleti perspektívából nézve ki is Max Stirner? Először is anarchista, a társadalmi autonómia elszánt védelmezője, amely társadalom szerinte egyedi individuumokból áll, akik saját testük, szükségleteik és gondolataik „tulajdonosaiként" szembenállnak a modern állammal, amelyben - Stirnernél - minden uralom koncentrálódik, és amely kisajátította a hatalomnak a középkori politikai teológia által kidolgozott *szent* attribútumait. Stirner azonban mindenekelőtt radikális *nominalista*. Ezt úgy értsük, hogy számára minden általános, minden „univerzális fogalom" olyan *fikció*, amelyet az intézmények azért találtak ki, hogy uralhassák (azáltal, hogy szervezik, besorolják, leegyszerűsítik, sőt azáltal, hogy egész egyszerűen névvel látják el) az egyetlen, a természetes valóságot, azaz az individuumok sokaságát, amely individuumok mindegyike „egyedi a maga nemében". (Innen Stirner

[20] A műből részletek magyarul In *Anarchizmus* (vál., szerk., jegyzettel ellátta, a bibliográfiát összeállította és az utószót írta Bozóki András és Sükösd Miklós). Századvég, Budapest, 1991. (ford. megj.) Lásd még Gilles Deleuze megvilágító észrevételeit: *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962., 183. és köv. old.

jellegzetes szójátéka, amelynek egyébként hosszú előzményei vannak: minden embernek a saját tulajdona a maga tulajdonsága.)[21]

Láttuk az imént, hogy Marx éppen a társadalmi viszony fogalmát dolgozza ki, amely - legalábbis elvileg - sem a nominalizmusnak, sem az esszencializmusnak nem ad igazat. Ám számára félelmetes az a kritika, amit Stirner gyakorol, mert nem éri be azzal, hogy a hagyományos metafizikai kategóriákat támadja (Lét, Szubsztancia, Eszme, Ész, Jó stb.): kivétel nélkül *minden* általános fogalmat célba vesz, s e tekintetben megelőlegezi nemcsak Nietzsche néhány fejtegetését, hanem azt is, amit ma posztmodernizmusnak nevezünk. Stirner semmiféle hiedelemből, semmiféle Eszméből, semmiféle „metanarratívából" nem kér: sem Istenéből, sem az Emberéből, sem az Egyházéból, sem az Államéból, de nem kér a Forradaloméból sem. És valóban nincs logikai különbség a *kereszténység*, az *emberiség*, a *nép*, a *társadalom*, a *nemzet* vagy a *proletariátus* között, ahogy nincs az *emberi jogok* és a *kommunizmus* között sem. Mindezek az általános fogalmak valójában absztrakciók, ami Stirner nézőpontjából azt jelenti, hogy fikciók. Ezek a fikciók arra valók, hogy helyettesítsék az individuumokat és az individuumok gondolkodását. Ezért jelent majd Stirner könyve folyamatosan szellemi muníciót mind bal-, mind jobboldali kritikák számára, melyek úgy érvelnek, hogy az emberek semmit sem nyernek, ha az elvont emberiség kultuszát a forradalom vagy a forradalmi gyakorlat éppoly elvont kultuszával cserélik fel, és hogy ezzel esetleg csak egy még inkább elfajult uralom kockázatát vállalják.

Biztos, hogy Marx és Engels nem tudta megkerülni ezt az ellenvetést, hiszen *egyidejűleg* tartották magukat a filozófusok idealizmusa, esszencializmusa *és* a kommunisták (pontosabban a *humanista* kommunisták) bírálójának. Láttuk, hogy ez a kettős perspektíva volt a lényege annak a kategóriának - a forradalmi gyakorlatnak - amely Marxnál a filozófia talányainak „megoldásaként" került elő. Hogyan válaszolt tehát ő erre a kihívásra? Úgy, hogy a „praxis" szimbolikus fogalmát a *termelés* történelmi-szociológiai fogalmává alakította át, és felvetett egy, a filozófiában minden előzmény nélküli kérdést (még ha a szó nem is teljesen új): az *ideológia* kérdését.

[21] *Einzige, Eigentum*, franciául *propre, propriété*, magyarul lefordíthatatlan szójáték - ford. megj.

Ez a két folyamat természetesen szorosan összekapcsolódik. Az egyik állandóan feltételezi a másikat, ez adja az egyébként szerkesztését tekintve befejezetlen és kiegyensúlyozatlan *A német ideológia* intellektuális koherenciáját (a Stirnerről szóló harmadik fejezet, a „Szent Max" egymagában kiteszi az írás kétharmadát, és nagyrészt *Az egyetlen és tulajdona* elleni tipikusan ironikus érvelést használó verbális viadalból áll, amelynek végkimenetele, kifejezetten retorikai szempontból, meglehetősen bizonytalan). A mű teljes egészében az általános értelemben vett termelés fogalma köré szerveződik, amely minden, a természet formálására és átalakítására szolgáló emberi tevékenységre vonatkozik. Nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy a *Feuerbach-tézisek*ben bejelentett „praxisontológia" *A német ideológiá*ban „termelésontológiaként" jelenik meg, mert - mint azt Marx maga állítja - a termelés formálja az emberi létezést (a *Seint*, amellyel szembeállítja a tudatot, a *Bewusst-seint*, szó szerint a *tudatos létet*). Egész pontosan: saját létfeltételeinek termelése. Ez az egyszerre személyes és kollektív (transzindividuális) tevékenység formálja az emberi létezést, miközben visszafordíthatatlanul átformálja a természetet is. Ebből áll össze „a történelem".

Ezzel együtt Marx kimutatja, hogy az ideológia maga is termék. A termelés önálló struktúrájának termékei az eszmék, a kollektív tudat. (Ez a tárgya a szellemi munka elméletének). Az ideológia kritikája szükséges előfeltétele annak, hogy a termelés folyományaként fogjuk fel a társadalmi lét tudatát: közvetlen, az individuumok lényegéhez kötődő formáiban éppúgy, mint a legközvetettebb formáiban, amelyek csak áttételesen játszanak szerepet az emberi élet újratermelésében. Hogy eljussunk a történelem egészének ehhez a vezérfonalához, nem elég csak szemlélni a tényeket. El kell végeznünk az uralkodó ideológia bírálatát, mert az ideológia egyidejűleg a valóság megfordítása és a „szellemi termékek" önállósítása, amiben az eszmék valós eredetének még a nyomai is elvesztek, sőt tagadja ennek az eredetnek a létét.

Hát ezért beszéltem kölcsönös előfeltételekről. Ám ezzel egyszersmind Stirner ellenvetését is vissza lehet utasítani: immár nem arról van szó, hogy leleplezzük az „univerzáliák", az „általánosítások", az „eszményítések" elvontságát, kimutatva, hogy ez az elvontság lép a valóságos individuumok helyébe; hanem arról, hogy lehetővé válik genezisük *tanulmányozása*, azé a fo-

lyamaté, amelyben az individuumok termelik őket, azoknak a kollektív vagy társadalmi feltételeknek megfelelően, amelyek között gondolkoznak és egymáshoz viszonyulnak. Ebből következik, hogy nem kell folyton a minden vagy a semmi körül forognunk (*en bloc* elfogadnunk vagy elvetnünk minden absztrakciót), mert van egy állandó kritériumunk, s ez segít elkülöníteni azokat az absztrakciókat, amelyek a valóságos tudást jelenítik meg, azoktól, amelyeknek pusztán a megtévesztés vagy a misztifikáció a funkciójuk. Mi több: elkülöníthetővé válnak azok a körülmények, amelyek között az absztrakció célja a misztifikáció. A Stirner álláspontjában rejlő nihilizmus így alapjaiban válik leküzdhetővé, anélkül, hogy az uralkodó eszmék radikális bírálatának szükségessége megkérdőjeleződne. Ennek a bírálatnak a szükségességét világosan fel kell ismerni.

A TÖRTÉNELEM MEGFORDÍTÁSA

A német ideológia fejtegetése tehát úgy jelenik meg, mint a társadalmi formák egyszerre logikai és történeti genezisével való számvetés, amelynek vezérfonala a munkamegosztás fejlődése. A munkamegosztás minden új korszaka

a termelés és a csere meghatározott *módját* jellemzi. Ebből egy olyan periodizáció következik, amely értelemszerűen erősen emlékeztet bennünket a hegeli történelemfilozófiára. Nem az egyetemes történelem korszakainak egyszerű elbeszéléséről van szó, hanem valójában (mint Hegelnél) annak a folyamatnak a tipikus mozzanatairól, amelynek révén a *történelem egyetemessé vált*, és az emberiség történetévé lett. Ám a kifejtés tartalma egyben a hegeli *objektív szellem* ellenpólusa is. Mert ez az egyetemessé válás nem a jogállam kifejlődését jelenti, amely hatalmi ágait racionálisan kiterjeszti az egész társadalomra és – viszonzásképpen – „totalizálja" a tevékenységeket. Épp ellenkezőleg, az ilyenfajta jogi-állami egyetemesség Marxnál a társadalmi viszonyok par excellence *ideológiai megfordításaként* jelenik meg. Inkább arról van szó, hogy a történelem az emberiséghez tartozó *valamennyi* individuum és valamennyi csoport kölcsönhatásává, kölcsönös függőségévé válik.

Marx annak bizonyítására mozgósította a tudományos felkészültségét, amely ebben az időszakban már igen komoly volt, hogy a munkamegosztást követi a tulajdonformák fejlődése (a közösségi vagy állami tulajdontól az elvileg mindenki számára hozzáférhető magántulajdonig). Minden termelési módhoz a kisajátítás és a tu-

lajdonlás meghatározott történelmi formája tartozik, ami egyszerűen a probléma más szemszögből való szemügyre vétele. Következésképpen a munkamegosztás az a lényeg, amelynek alapján a társadalmi csoportok összeállnak és felbomlanak; ezek a csoportok egyre kiterjedtebbek és egyre kevésbé „természetiek", a primitív közösségektől kezdve a különböző céheken, korporációkon, rendeken (*Stände*) át az osztályokig...

Minden ilyen csoportot, legyen „uralkodó" vagy „uralt", végső soron kétarcú, ellentmondásos létezőként kell felfognunk: egyrészt a relatív egyetemessé válás formájaként, másrészt korlátozó, az emberi viszonyokat partikularizáló formaként. Egymásra következésük tehát nem más, mint a partikularitás tagadásának és a partikularizmusnak a nagy folyamata - de a tagadás e formák kísérlete és teljes megvalósulása révén következik be.

A fejlődés kiindulópontja a természettel viaskodó ember termelő tevékenysége: Marx ezt nevezi valóságos előfeltételnek (*wirkliche Voraussetzung*), amelyet hosszasan fejteget, egy „előfeltételnélküli" filozófia illúzióival szemben. A végpont pedig a „polgári-burzsoá" társadalom (*bürgerliche Gesellschaft*), amely az egymással konkuráló magántulajdonosok közötti kereskedés (*Verkehr* - ezt „érintkezésnek" is fordíthatjuk) különféle formáin alapul. De mondhatjuk úgy is, hogy a végpont az az ellentmondás, amely az ilyen társadalom sajátja. Mert az abszolútként tételezett individualitás a gyakorlatban, a *tömeg* számára, a létfeltételek bizonytalanságával vagy „esetlegességével" egyenértékű, ugyanúgy, ahogy a tulajdon (önmagunké vagy a tárgyaké) az általánossá tett tulajdonnélküliségnek felel meg.

A német ideológia nagy téziseinek egyike - amely közvetlenül a liberális tradícióból jön, csak éppen ellene van fordítva - az, hogy a „polgári" társadalom attól kezdve alakul ki visszafordíthatatlanul, amikor az osztálykülönbségek az összes többi különbség felett diadalmaskodnak, és gyakorlatilag félresöprik azokat. Maga az állam, bármilyen túlméretezettnek tűnjön is, itt már csak ezeknek az osztálykülönbségeknek a funkciója lesz. Ez az a pillanat, amikor a partikularitás és az univerzalitás, a kultúra és az elbutulás, a nyitottság és a kirekesztés közötti ellentmondás a legélesebbé válik, mint ahogy robbanásveszélyessé válik a gazdagság és a szegénység, a javak egyetemes körforgása és a javakhoz való hozzáférés korlátozása, a munka látszólag korlátlan termelékenysége és a munkásnak a specializáció szűk keretei közé való bezáratása közötti ellentmondás is. Minden egyes indivi-

duum, legyen bármilyen nyomorult, virtuálisan az emberi nem képviselője lesz, és minden csoport működése világméretekben meghatározott. A történelem ekkor jut el arra a pontra, hogy kilépjen saját „előtörténetéből".

A német ideológia egész argumentációjának tulajdonképpen az a célja, hogy kimutassa: ez a helyzet, így ahogy van, tarthatatlan, ám a saját logikájának megfelelő fejlődésében benne vannak a forradalmi fordulat (*Umwälzung*) premisszái. Ami egész egyszerűen annak felelne meg, hogy a kommunizmus lép a polgári-burzsoá társadalom helyébe. A kommunizmusba való átmenet tehát *azonnali*, mihelyt a polgári-burzsoá társadalom formái és ellentmondásai teljesen kialakultak. Az a társadalom, amelyben a csere egyetemessé vált, valójában „a totálissá kifejlődő termelőerők" társadalma. Az egész történelem során minden téren - a technikától a tudományig és a művészetig - megnyilvánuló társadalmi „termelőerők" az individuumok sokaságának erői. De *elszigetelt* individuumok erőiként immár rossz hatásfokúak. Csupán az emberek közti interakciók virtuálisan végtelen hálózatában tudnak megfelelően kialakulni és működni. Az ellentmondás „feloldása" nem lehet az, hogy visszatérünk az emberi tevékenység és élet „korlátoltabb" formáihoz, a feloldás

csak a „termelőerők totalitása" fölötti kollektív uralom lehet.

A proletariátus: egyetemes osztály

Mindez másként is kifejezhető: a *proletariátus alkotja* a történelem *egyetemes osztályát*. Ez a gondolat Marx egyetlen másik művében sincs ilyen világosan és teljesen kifejtve, mint itt. A forradalmi átalakulás és a kommunizmus fenyegető közelisége azon alapul, hogy a cserék egyetemességének jelenében egyidejűleg létezik a burzsoá osztály, amely a partikuláris érdeket mint olyat az egyetemesség szintjére emelte, és vele szemben egy olyan „osztály", amelynek épp ellenkezőleg, semmiféle megvédendő partikuláris érdeke nincs. A minden státustól és minden tulajdontól, tehát minden „partikuláris minőségtől" (*Eigenschaft*) megfosztott proletár virtuálisan mindezeket birtokolja. Minthogy gyakorlatilag már nem létezik önmaga által, virtuálisan az összes többi ember által létezik. Jegyezzük meg, hogy a tulajdonnélküliséget németül *eigentumslos*nak mondják. Lehetetlen nem kihallani ebből, túl a Stirnernek címzett szarkazmuson, ugyanazt a szójátékot, amellyel Stirner élt és visszaélt. Csak éppen ellenkező előjellel, a „magántulajdon" *ellen* fordítva jelenik meg.

„Csakis a jelenkor minden öntevékenységből kirekesztett proletárjai képesek arra, hogy teljes, többé nem korlátolt öntevékenységüket, amely a termelőerők totalitásának elsajátításában és a képességek totalitásának ezzel tételezett kifejlesztésében áll, érvényre juttassák."[22] A negatív egyetemesség pozitív egyetemességbe fordul át, a kisemmizettség birtokbavételbe, az individualitás elvesztése az individuumok „sokoldalú fejlődésébe", ahol minden egyes individuum az emberi viszonyok egyedi sokfélesége.

Egy ilyen „újra birtokbavétel" nem mehet végbe az egyes egyénnél, csak ha egyidejűleg *mindenkinél* végbemegy. „A modern egyetemes érintkezés nem is sorolható másként be az egyének alá, csak úgy, hogy valamennyiük alá sorolják be."[23] Ezért a forradalom nemcsak végeredményét, hanem formáját tekintve is kommunista. Mondható-e, hogy a forradalom óhatatlanul az individuumok szabadságfokának csökkentését jelenti? Épp ellenkezőleg, ez az igazi felszabadulás. A polgári-burzsoá társadalom abban a pillanatban lerombolja a szabadságot, mihelyt elvvé teszi. A kommunizmus viszont, amely a szabadság visszahódítása, ténylegessé teszi a szabadságot, mert olyan belső szükségletre adott válasz,

22 K. Marx - F. Engels: *A német ideológia*, id. mű, 72. old.
23 U.o.

amelynek feltételeit a jelenlegi társadalom maga hozta létre. „A régi polgári társadalom[24] s a vele járó osztályok és osztályellentétek helyébe olyan társulás lép, amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele", közli a *Kommunista kiáltvány.*

A proletariátus mint „egyetemes osztály" tézise tehát sűrítve tartalmazza azokat az érveket, amelyek lehetővé teszik Marxnak, hogy a munkás létfeltételeit, azaz a bérmunkás életfeltételeit az egész munkamegosztási folyamat végkifejleteként, a polgári társadalom „felbomlásaként" mutassa be.[25] Azt is lehetővé teszi számára, hogy mint egy nyitott könyvből olvassa ki a jelenből a kommunista forradalom fenyegető közeliségét. Az ugyanezen a néven futó „párt", amelynek Engelsszel közösen ekkor írja meg *A Kommunista Párt kiáltványát*, nem „külön" párt, nincsenek „az egész proletariátus érdekeitől elütő érdekei", nem állít fel „külön elveket" hanem egyszerűen az a valóságos mozgalom, amely eljutott az érettségig, s ez mind önmaga, mind a társadalom egésze számára nyilvánvaló.

24 [Balibarnál: „régi polgári-burzsoá társadalom" - szerk. megj.]
25 „...a nagyipar teremtett egy olyan osztályt, amelynek minden nemzetben ugyanaz az érdeke, és amelynél a nemzeti jelleg már megsemmisült, olyan osztályt, amely valóban lerázta az egész régi világot és ugyanakkor szembenáll vele". (id. mű, 59. old.)

A GYAKORLAT EGYSÉGESSÉGE

Ezzel egyidejűleg egy elmélet is kirajzolódik, amely - noha nyomatékosan visszautasítja, hogy ő filozófia volna - új kiindulási pontot képvisel a filozófiában. *Marx kilépett a „kilépésből".* De nem egyszerűen visszatért a filozófiához...

Ezt úgy érthetjük meg a legjobban, ha felidézzük a dialektikus gondolkozás egyik nagyon régi vállalkozását. Fentebb már beszéltem róla, hogy a *praxis* vagy a forradalmi gyakorlat fogalma ugyan példátlan határozottsággal jelezte, hogy „a világ átalakítása" egyben búcsú az egész esszencialista filozófiától, de ettől még, paradox módon, úgy jelenik meg, mint az emberi lényeg újabb megnevezése. A feszültséget csak fokozza a *termelés fogalma*, abban a formájában, ahogy most már Marx vizsgálja. Nemcsak azért, mert ebben az elemzésben benne van a termelés egész empirikus története (ami majd arra kényszeríti a filozófust, hogy közgazdász, történész, ipartörténész és etnográfus is legyen), hanem azért is, mert Marx megdöntötte a filozófia egyik legrégebbi tabuját: a *praxisz* és a *poiészisz* radikális szétválasztását.

A görög filozófia óta (amely ezt a városállam „polgárai", azaz az urak előjogává tette) a *praxisz* a „szabad" cselekvés volt, amelyben az ember semmi mást nem valósít meg és alakít át, mint önmagát, hogy elérje saját tökéletes állapotát. Ami a *poiészisztilleti* (a görög *poiein* - tenni, csinálni - szóból): ezt a görögök alapvetően a szolgálathoz kötötték, mert a „muszáj" tevékenységet értették rajta, amely a természettel, az anyagi világgal való kapcsolat összes kényszerének alá van vetve. A tökéletesség, amelyre ez a tevékenység törekszik, nem az ember, hanem a dolgok, a használati tárgyak tökéletessége.

Ez tehát Marx materializmusának alapja *A német ideológiá*ban (amely valóban *új* materializmust képvisel): nem egyszerűen a hierarchia megfordítása, nem a „munkásirányítás elmélete", ha mondhatom így (mint azt Hannah Arendt és mások Marx szemére vetik[26]). Azaz nem arról van szó, hogy Marx az anyaggal való közvetlen kapcsolata miatt elsőbbséget tulajdonítana a *poiészisznek* a *praxisszal* szemben, hanem arról, hogy a forradalmi tézissel azonosítja mindkettőt, mert ez azt mondja, hogy a *praxisz* folyamatosan átmegy *poiészisz*be, és fordítva. Nincs olyan tényleges szabadság, amely ne volna egyben anya-

[26] Hannah Arendt: *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958). Lásd még André Tosel kommentárját: *Matérialisme de la production, matérialisme de la pratique: un ou deux paradigmes?* In *L'Esprit de scission. Études sur Marx, Gramsci, Lukacs.* Université de Besançon, Diffusion Les Belles Lettres, Paris, 1991.

gi átformálás is, amelyet történeti szempontból ne *külsőnek* tekintenénk. De olyan munka sincs, amely egyúttal ne önmagunk átformálása lenne - mintha az emberek megváltoztathatnák úgy is a létfeltételeiket, hogy közben „lényegüket" tekintve változatlanok maradnak.

Egy ilyen tézis viszont nem maradhat hatástalan a klasszikus triász harmadik fogalmára, a *theoriára* (amelyen az egész filozófiai hagyomány továbbra is az eredeti jelentést értette: szemlélődés). A *Feuerbach-tézisek* minden szemlélődést elutasított, és az igazság kritériumát a praxisban találta meg (II. tézis). Az így keletkező egyenletnek - „praxis = termelés" - megfelelően *A német ideológia* tesz még egy döntő lépést: a *theoriát* a „tudat termelésével" azonosítja. Pontosabban annak a történelmi ellentmondásnak *az egyik fogalmával*, amelyet a tudat termelése idéz elő. Ez a fogalom pedig nem más, mint az ideológia, Marx 1845-ből származó *második* újítása, amellyel tulajdonképpen azt javasolja a filozófiának, hogy önmagát a gyakorlat tükrében nézze. De fel tudja-e ismerni magát benne?

III. Ideológia vagy fetisizmus: a hatalom és a függőség

Ebben a fejezetben ismét több dologgal próbálkozunk egyszerre. Egyfelől folytatjuk *A német ideológiá*ban kifejtett marxi tézisek megtárgyalását, hogy feltárjuk a *termelésre* alapozott történelemfelfogás és a tudati faktoron belüli ideológiai *uralom* hatásának elemzése közötti kapcsolatot.

Másfelől azonban - mert semmi sem egyszerű - meg kell értenünk, mi a jelentősége az ideológia fogalmán belül észlelhető furcsa ingadozásnak. A mai olvasó - aki számára a fogalom közismert (miközben persze ezerféleképpen használják) - valószínűleg arra számít, hogy miután az ideológia fogalmát kitalálták, az töretlenül fejlődött. Ez azonban egyáltalán nem így történt. Marx, miközben folyamatosan leírta és bírálta a különböző „ideológiákat", 1846 után, de 1852-től már biztosan nem használta ezt a kife-

jezést.[27] (Majd Engels ássa elő huszonöt évvel később, azokban a munkáiban - az 1878-as *Anti-Dühring*ben és az 1888-as *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia végé*ben - amelyek saját színrelépését mutatják a marxizmus történetében.) Ezzel persze nem azt mondjuk, hogy az ideológia néven feltárt problémák egyszerűen eltűntek: *fetisizmus* néven bukkannak majd elő újra, amire *A tőke* híres fejtegetése a legjobb példa. Ez azonban nem a terminológia egyszerű változata, hanem elméleti alternatíva, amelynek filozófiai hordereje tagadhatatlan. Miközben szemügyre vesszük az ideológia kérdéskörét, meg kell tehát próbálkoznunk azzal, hogy megértsük, milyen okok késztették Marxot arra, hogy legalábbis részlegesen egy másik problémakörrel helyettesítse.

Elmélet és gyakorlat

A filozófia láthatóan nem bocsátja meg Marxnak az *ideológiát*. Nem győzi kimutatni, hogy rosszul megkonstruált fogalomról van szó, amelynek

27 [Balibar ebben biztosan téved. A szó néhány előfordulása csak *A tőké*ben: I. könyv (id. mű): 416., 714. old; IV. könyv (*Marx-Engels Művei*, 26/I. kötet, Kossuth, Budapest, 1976.): 140., 250., 251., 266., 267. old. - szerk. megj.]

nincs egyértelmű jelentése, és amely Marxot is önellentmondásba kergette (ami nem nehéz: elég csak összevetni azt, hogy miképp ítéli el a történettudományban a polgári tudathoz kötődő illúziókat és spekulációkat, illetve azt az irdatlan ideológiaréteget, amely a *proletariátus*, a *kommunizmus* és a *marxizmus* kifejezésekre rárakódott!). Ennek ellenére a fogalom a filozófiában is szüntelenül visszatér: mintha a szó meghonosításának puszta tényénél fogva Marx olyan probléma elé állította volna a filozófiát, amelyen úgy kell úrrá lennie, hogy közben mégis megmarad filozófiának.[28]

Később még visszatérek erre. Egyelőre próbáljuk meg azt kimutatni, hogyan épül fel az ideológia kérdése Marxnál. Márpedig *A német ideológia* erről szóló fejtegetése, mint már jeleztem, nemcsak eléggé zavaros, hanem ebből a szempontból megtévesztő is. Megbontja azt a rendet, amelyben a szöveg létrejött, hiszen a pole-

28 Tudjuk, hogy az *ideológia* szót nem Marx találta ki, hanem... az ideológusok. (Destutt de Tracy, akinek az *Éléments d'ideologie* című műve 1804 és 1815 között jelent meg.) De még a szó használatának átfordítása a pozitívból a negatív tartományba sem hozzá kötődik, amit olykor Napóleonnak tulajdonítanak. Lásd a kérdés részletes vizsgálatát Patrick Quantinnél: *Les Origines de l'ideologie*. Economica, Paris, 1867. A közvetlen forrásokon túl a fogalom egész filozófiai genealógiával rendelkezik, amely Locke és Bacon révén visszavezet bennünket két egymással ellentétes antik forráshoz: a platóni „formákhoz" (*eidé*) és az epikureus filozófia „szimulákrumaihoz" (*eidola*).

mikus részt egy későbbi szakaszra halasztja, és kezdetnek egy olyan fejlődéstani fejtegetést javasol, amelynek a vezérfonala a munkamegosztás története. Ezért úgy tűnik, hogy az ideológia fogalma valójában a „felépítményből" (legalább egyszer használja ezt a kifejezést) lesz levezethető, ahol a felépítmény alapja a „valóságos élet", a termelés. Lényegét tekintve arról beszél, hogy ez a társadalmi tudat (*Bewusstsein*) elmélete. Arról van szó, hogy megértsük, az ideológia hogyan kötődhet egyidejűleg a társadalmi léthez (*Sein*), miközben folyamatosan függetlenedik tőle, mígnem egy egész irreális és *fantasztikus*, azaz látszólagos autonómiával rendelkező „világot" hoz létre, amely azután a valóságos történelem helyébe lép. Ebből származik a lényegi távolság a tudat és a valóság között, amelyet végül majd egy új, az előzőt megdöntő történelmi fejlemény szüntet meg azzal, hogy a tudatot ismét integrálja az élettel. Vagyis itt lényegét tekintve a félreismerés vagy az illúzió elméletéről van szó, az ismeretelmélet fordítottjáról.

Megpróbálhatjuk ugyan, Marxszal együtt, így leírni az ideologikus tudat „létét" (nem lenne túl nehéz sok filozófiai előzményt találni egy ilyen leíráshoz - innen a kísértés, hogy használjuk őket, hogy gazdagítsuk a leírásunkat, és megszabadítsuk a nehézségektől), de nem ezen

a módon fogjuk megérteni azokat a célokat, amelyeket követett. Nem fogunk számot adni következtetéseinek sajátos mozzanatairól és azokról az egyéb (episztemológiai, politikai) funkciókról sem, amelyeket Marx menet közben beépített gondolatmenetébe.

Vagyis a Marx által ajánlott megfogalmazáshoz képest némileg vissza kell lépnünk. Ekkor azt látjuk, hogy az ideológia problémája két jól elkülöníthető, a korábbi évek munkáiban felvetődött kérdés metszéspontjában kap szerepet. Az egyik az *eszmék hatalma*: valós, ám paradox hatalom ez, mert nem magukból az eszmékből fakad, hanem azokból az erőkből és körülményekből, amelyeken *úrrá tud lenni.*[29] A másik az *absztrakció*, azaz, mint láttuk, a filozófia, amelyet azonban tág értelemben kell felfognunk (ide kell értenünk az egész liberális diskurzust, a „racionalizmust" vagy a „kritikai gondolkodást" - ezek most formálódnak a közvélemény új terében, ahonnan segítenek kizárni a nép és a demokrácia valóságos erőit, miközben azt állítják, hogy őket képviselik).

A két kérdés összekapcsolásával Stirner állt elő, amikor az általános eszmék uralmi funk-

[29] „A kritika fegyvere persze nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdönteni, ám az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja." *A hegeli jogfilozófia kritikájához.* Bevezetés. *Marx-Engels Művei,* 1. kötet, Kossuth, Budapest, 1957. 384-385. old.

cióját hangsúlyozta. Stirner a szélsőségekig vitte az idealizmus tézisét: az eszmék mindenhatóságáét, amelyek „a világot vezérlik". Ám az ebből következő értékítéletet megfordítja. Mivel az eszmék a *szent* megjelenítői, nem felszabadítják, hanem elnyomják az individuumokat. Vagyis Stirner a végletekig fokozza a valóságos (politikai, társadalmi) hatalmak tagadását, de kikényszeríti az eszmék és a hatalom kapcsolatának elemzését. Marx erre a kérdésre, először a filozófia történetében, *osztály*terminológiával válaszol: nem az „osztálytudat" terminológiájával (ez a kifejezés nála sohasem jelenik meg[30]), hanem azzal, hogy az osztályok nála a munkamegosztás és a tudat kettős szintjén léteznek, miáltal a társadalom osztálytagozódása *is* a gondolkodás feltételévé vagy strukturálójává válik.

Az uralkodó ideológia

Így tehát valóban az uralom kérdésének kell a vita középpontjában állnia. Marx nem csinált elméletet az ideológiából mint beszédmódból, mint különös vagy általános reprezentációs rendszerből, hogy majd csak ezt követően vesse fel az uralom

[30] [Balibar ebben téved. Vö. „...a német proletariátus elméleti osztálytudata már sokkal határozottabb volt, mint a német burzsoáziáé" (*A tőke I.*, id. mű, 14. old.). - szerk. megj.]

kérdését: ez eleve mindig benne foglaltatik a fogalom kidolgozásában. Ezzel szemben megkerülhetetlen sarokpontnak tartja: „Az uralkodó osztály gondolatai minden korszakban az uralkodó gondolatok, vagyis az az osztály, amely a társadalom uralkodó *anyagi* hatalma, az egyszersmind uralkodó *szellemi* hatalma is. Az az osztály, amely az anyagi termelés eszközeit a kezében tartja, ezzel egyszersmind a szellemi termelés eszközei fölött is rendelkezik, úgyhogy ezzel egyszersmind azoknak a gondolatai, akik híján vannak a szellemi termelés eszközeinek, átlagban neki vannak alávetve. Az uralkodó gondolatok nem egyebek, mint az uralkodó anyagi viszonyok eszmei kifejezése, a gondolatként megfogalmazott uralkodó anyagi viszonyok; tehát éppen azoké a viszonyoké, amelyek az egyik osztályt uralkodóvá teszik, vagyis ez osztály uralmának gondolatai. Az egyéneknek, akik az uralkodó osztályt alkotják, egyebek között tudatuk is van, és ennélfogva gondolkodnak..."[31] Látni fogjuk, hogy az, amit „gondolnak", lényegében az egyetemes formája. Azaz egyazon állításban egy fenomenológiai érv („eszmei kifejezései", „ez osztály uralmának gondolatai") és egy tisztán szociológiai érv („a termelés eszközei", mind az anyagiak, mind

[31] *A német ideológia*, id. mű, 45. old.

a szellemiek, ugyanabban a kézben vannak) vegyül. Marxnál ez nem az uralom problémájának a megoldása, hanem magának a problémának az újrafogalmazása.

Tanulságos lenne ezt a megközelítést (amely módszeresen játszik az „uralni" szó kettős jelentésével: hatalmat gyakorolni és „eluralni", azaz egyetemesen kiterjeszteni, ami a németben még érzékletesebb: *herrschend*) összevetni az ideológia szó ma jellemző használataival, legyenek ezek marxista ihletésűek vagy épp ellenkezőleg. Mert azt látnánk, hogy mindegyikük jellemzően visszatér a klasszikus választóvonalhoz, amely az *elméleti* (ez a tévedés és az illúzió, vagy még inkább valamely tudományos elmélet „végiggondolatlanságának" a problémaköre) és a *gyakorlati* (ez a konszenzusnak, annak a gondolkodásmódnak vagy értékrendszernek a problémaköre, amely „megszilárdítja" egy társadalmi csoport vagy mozgalom kohézióját, vagy amely egy tényleges hatalmat „legitimál") között húzódik, holott Marx éppen arra törekedett, hogy túllépjen ezen a metafizikai distinkción. Ebből fakad az a nehézség, hogy az ideológiáról szóló beszéd vagy következmények nélküli, vagy pozitivista módon dogmatikus (az ideológia *a tudomány másik énje*), vagy historicista módon relativista (minden gondolat „ideologikus", amennyiben csoportidentitást fejez ki). Marx viszont az „igazság" fogalmának sajátos használata során a kritikai megosztottság következményével próbált operálni, amikor minden kijelentést, minden kategóriát saját kidolgozásának történelmi-politikai feltételeire és tétjeire vonatkoztatott. Ez persze egyben annak a bizonyítéka is, hogy egy ilyen álláspont csak rendkívüli nehézségek közepette tartható fenn, különösen az olyan kategóriák segítségével, mint a „lét", a „valóságos élet" vagy az „absztrakció".

A TUDAT AUTONÓMIÁJA ÉS KORLÁTOZOTTSÁGA

Most már visszatérhetünk a tudat marxi geneziséhez vagy felfogásához. Valóban egy illúziómechanizmusról van szó: Marx egy olyan metaforarendszert vesz át, melynek távoli előzménye valahol Platónnál keresendő (a „valóság megfordítása" a barlangban) vagy a sötétkamrában, a *camera obscurában*.[32] Ezt azonban úgy teszi, hogy politikai síkon elkerülhessen két tolakodó gondolatot: a tömegek *tudatlanságáét* vagy az emberi természetben rejlő gyengeségekét (mert ez az igazságot megközelíthetetlenné tenné szá-

[32] Lásd Sarah Kofman könyvét: *Camera obscura. De l'ideologie*, Éditions Galilée, Paris, 1973.

mára) és az *indoktrinációét* (mert ez a szándékos manipulációt jelentené, azaz a hatalmasok „mindenhatóságát"): mindkettőt szép számban alkalmazták a felvilágosodás filozófusai a vallási eszmékkel és a zsarnoki rendszerekben betöltött legitimációs funkciójukkal kapcsolatban.

Marx egy másik utat talált (vagy kínált), amikor a munkamegosztás struktúráját lehetőségének határaiig kiterjesztette, mert így le tudta írni a *távolságot* a „lét" és a „tudat" közt, az *ellentmondást* a „partikuláris érdekek" és az „általános érdek" között, végül ennek az ellentmondásnak a *megkettőződését* a hatalom egyik autonóm, noha közvetett mechanizmusának működésében (a kétkezi és az intellektuális munka megosztásáról van szó, amelyről rögtön beszélni fogok). Ennek a konstrukciónak a végén az „ideológiai" mechanizmus - amely maga is társadalmi folyamatként éppúgy értelmezhető, mint gondolkodási folyamatként - úgy jelenik meg, mint a tehetetlenség meglepő átfordulása uralommá: a tudat absztrakciója, amely az arra való képtelenségét jeleníti meg, hogy a valóságban működjön („immanenciájának" elvesztése), épp „autonomizáltsága" révén válik a hatalom forrásává. Végső soron azt is ez teszi majd lehetővé, hogy a munkamegosztás forradalmi megdöntését az *ideológia végével* azonosítsuk.

Ehhez azonban - egy elméletileg instabil egyensúlyi helyzetben - különböző eredetű gondolatokat kell kombinálni. Marx felhasználja az elidegenedés régi gondolatát, abban a formájában, amely Feuerbachtól ered (és amellyel tulajdonképpen sohasem tudott „dűlőre jutni"), azaz a valóságos létezés szakadását és a vele együtt járó „fantasztikus visszatükrözés" kivetülését és önállósodását, amelyet hol a teológia imaginárius kreatúráihoz, hol a fekete mágia fantomjaihoz hasonlít. Felhasználja azt az új gondolatot is, amely az individualitást viszonyként, vagy mint a társadalmi kapcsolatok olyan funkciójaként fogja fel, amely a történelemben szüntelenül változott - ennek a gondolatnak a születését (vagy újjászületését) kísértük végig az imént a *Feuerbach-tézisek* és *A német ideológia* között. Ha összekapcsoljuk a kettőt, az ideológiai folyamatnak ezt a formális definícióját kapjuk: nem más, mint az individuumok közti *viszonyok elidegenedett létezése* (amelyet, mint láttuk, Marx összességében a „kereskedés", *Verkehr* szóval jelöl, hogy egyszerre ragadja meg a „produktív" és a „kommunikatív" oldalát[33]). Ezzel bizonyos értelem-

[33] Ha Habermast mernénk plagizálni, azt mondanánk, hogy *A német ideológia*-beli Marx számára a tudat egyúttal nyilvánvalóan „kommunikatív tevékenység" is. Láthatjuk ezt abban a leírásban, amelyet a tudat és a nyelv viszonyáról ad: „a nyelv *maga* a gyakorlati, más emberek számára is létező, tehát a magam számára is csak ezáltal léte-

ben mindent megmondtunk, ám lehet a problémát részletezni, azaz el lehet „mesélni", hogyan játszódott ez le a történelemben. Ezt teszi Marx (legalábbis elvileg), amikor leírja a tulajdon és az állam különféle fejlődési szakaszainak megfelelő tudatformákat.

Fiktív egyetemesség

Így azután már a történelem kezdete óta megfigyelhető a gondolkozás és a munkamegosztás (filozófiai nyelven szólva a belső és a külső jelleg) kettőssége vagy feszültsége. Az egyik egész egyszerűen a másik fordítottja, visszatükröződése az individuumok által. Ezért van az, hogy az *egyének közötti kommunikáció* (amit gyakorlati világuknak is mondhatnánk) határai *intellektuális világuk határai is egyben*. Mielőtt érdekek kérdésévé válna, az élethelyzet vagy az egzisztenciális horizont problémája lesz. Megismételjük, hogy Marx itt nem az „osztálytudat" elméletén dolgozott, azaz nem azon az eszmerendszeren

ző valóságos tudat, és a nyelv, miként a tudat, csak a más emberekkel való érintkezés szükségletéből, kénytelenségéből keletkezik." (*A német ideológia*, id. mű, 31. old.) Ám ez a tevékenység nincs *a priori* alávetve semmiféle logikai vagy morális normának. Ezzel szemben elválaszthatatlan valamiféle belső teleológiától vagy finalitástól, amely az olyan fogalmak identitását fejezi ki, mint „élet", „termelés", „munka" és „történelem". Vö.: Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete*, ELTE, Budapest, 1985.

munkálkodott, amely tudatosan vagy sem, ennek vagy annak az osztálynak a „céljait" fejezi ki. Inkább a tudat osztályjellegének elméletét, azaz a tudat intellektuális horizontjának korlátairól szóló elméletét alkotta meg, amely a társadalom osztály- (nemzet- stb.) tagozódása által kikényszerített kommunikáció korlátait tükrözi, vagy termeli újra. A magyarázat lényege, hogy ez az egyetemessé válás akadálya, amely az anyagi létfeltételekben rejlik, s amelyen túl csak a képzelet szintjén lehetséges gondolkodni. Láttuk korábban, hogy minél inkább szétterjednek ezek a feltételek, annál inkább egybeesik az emberek tevékenységének (vagy *érintkezésének*) horizontja a világ totalitásával, annál inkább nő az ellentmondás a képzeletbeli és a valóságos közt. Az ideologikus tudat mindenekelőtt a lehetetlen egyetemességről szóló álom. És láttuk, hogy a proletariátus nem annyira az ideológiával áll szemben, hanem felszámolva a maga korlátozott helyzetét elérkezik egy olyan pontra, ahol többé semmi nem lesz hozzá képest külsődleges - ezért visszafordul a valódi történelmi tudathoz. A tényleges egyetemességgel szemben a fiktív vagy elvont egyetemesség megsemmisülésre van ítélve.

De akkor miért kellene az ideológiát a tudat általánosításaival vagy absztrakcióival azonosí-

tanunk? Miért nem tekintjük, épp ellenkezőleg, jóvátehetetlenül *partikuláris* tudatnak? Marx alapvetően két okkal szolgál, hogy megértesse, egy hivatással összefüggő, nemzeti vagy társadalmi partikularitás hogyan válik idealizálttá az egyetemesség formájában (és fordítva, miért van az, hogy minden elvont egyetemes, minden ideális azonos lesz valamely partikuláris érdek szublimációjával). Valójában összetartoznak, de a második sokkal eredetibb, mint az első.

Az első, Rousseau-tól eredő ok, hogy nincs történelmi munkamegosztás intézmények nélkül, mindenekelőtt állam nélkül (később azt mondanánk, *apparátus* nélkül). Az állam absztrakciógyártó, éppen annál az egységesítő (vagy *konszenzuális*) fikciónál fogva, amelyet rá kell kényszerítenie a társadalomra. A partikularitás egyetemessé tétele szolgál az államszervezet kompenzációjaként: olyan fiktív közösség, amelynek absztrakciós ereje kárpótlást nyújt az individuális kapcsolatokban meglévő valós közösségi hiányokért. „Minthogy az állam az a forma, amelyben egy uralkodó osztály egyénei közös érdeküket érvényesítik, és egy korszak egész polgári társadalma összefoglalódik, ebből az következik, hogy minden közös intézmény az állam révén közvetítődik, politikai formát kap. Innen származik az az illúzió, mintha a törvény az

akaraton, mégpedig a reális bázisától elszakított, a szabad akaraton nyugodnék."[34]

De a nagy gondolat, amelyet Marx kiegészítésként hozzáfűz a fejtegetéseihez, az a *fizikai és a szellemi munka megosztása*. Bizonyos értelemben ez beépül az elidegenedett kommunikáció leírásába, tényleges uralommá átalakítva azt, ami valójában csak virtuális uralom volt. Következésképpen megváltoztatja a tudat elméletét, hogy elszakítsa mindenféle pszichológiától (még a társadalompszichológiától is), és politikai antropológiai kérdést csinál belőle.

Az intellektuális különbség

A „fizikai és a szellemi munka megosztása" helyett én inkább általában vett *intellektuális különbségről* beszélnék, mivel itt egyszerre többféle munkavégzés-típus ellentététől van szó – Marx a kereskedést, a könyvvitelt, az igazgatást és a végrehajtást említi –, illetve a munka és nem-munka (mint „szabad" vagy érdek nélküli tevékenység) ellentétéről, amely némelyek előjogává és specialitásává vált. (A kommunizmusban ezek mindenki számára hozzáférhetővé lesznek. Általa-

[34] *A német ideológia*, id. mű, 74. old.

lában véve a kommunizmus elképzelhetetlen ennek a megosztottságnak a megszüntetése nélkül. Ez a probléma 1875-ben válik ismét központi kérdéssé *A gothai program kritikájá*ban. A ritka, kifejezetten utópikus elemek egyike ez, melyet a jövőbeli nevelésről szóló megfontolások kísérnek, ami hangsúlyos szerepet játszik Marxnál[35]). Később, mint látni fogjuk, kulcskérdéssé (vagy újra kulcskérdéssé) válik a nevelésnek és a kapitalista munkafolyamattól való függőségének a kérdése.

Az intellektuális különbség elemzése révén haladhatjuk meg az illúzión vagy misztifikáción alapuló instrumentalista tematikát, amely egy osztály anyagi hatalmának szolgálatában áll. Ez a tematika olyan uralmi elvet képez, amely a tudat területén alakul ki és azt elválasztja önmagától, miközben olyan következményeket hoz létre, amelyek maguk materiálisak. Az intellektuális különbség egyszerre világmagyarázati séma (ebből jön a szellem, az ész fogalma) és a munkamegosztás egész történetére kiterjedő folyamat. Marx világosan megmondja: „A munka megosztása csak attól a pillanattól válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és

[35] Étienne Balibar: *Division du travail manule et intellectuel.* In *Dictionnaire critique du marxisme*, id. mű; Fourier hatása itt nagyon erős Marxnál (és Engelsnél): lásd Simone Debout: *L'Utopie de Charles Fourier*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1978, illetve Robert Owen utópiája.

szellemi munka megosztása. Ettől a pillanattól kezdve a tudat valóban azt képzel*heti*, hogy valami más, mint a fennálló gyakorlat tudata, hogy valóságosan képzelhet valamit anélkül, hogy valami valóságosat képviselne..."[36] A tudatnak tehát annyi történeti szakasza van, amennyi magának a munkamegosztásnak. Marxot azonban nyilvánvalóan az érdekli, hogy mi az az összekötő kapocs, amely a polgári közszféra kialakulásakor a távoli civilizációs kezdeteket az *aktuális* jelenségekkel összefűzi : az eszmék és ideológiák szerepe a politikában, és az a szerep, amelyet relatív önállóságuknak köszönhetően annak a globális uralomnak a megteremtésében játszanak, amely már nem ennek vagy annak a tulajdonosi csoportnak az uralma, hanem valóban egy egész osztályé. Az a „látszat, mintha egy meghatározott osztály uralma csupán bizonyos gondolatok uralma lenne" (azaz a partikuláris érdek általános érdekké emelése), az ideológusok tevékenységének eredménye. (Marx az uralkodó osztály „aktív ideológusairól" beszél.) Ehhez azonban arra van szükség, hogy *önmagukat is misztifikálják*, előbb csak a kérdéseikben, azaz a gondolkodásmódjukban, amit csak azért tudnak megtenni, mert a történelem által létre-

[36] *A német ideológia*, id. mű, 32. old.

hozott életmódjuk, saját *partikularitásuk* (vagy függetlenségük) megteremti számukra az ehhez szükséges feltételeket. Az ideológusok saját osztályuk *mellett* vannak, csakúgy, ahogy az általuk termelt gondolatok (Ész, Szabadság, Emberiség) is *túlmutatnak* a társadalmi gyakorlaton.

Mondhatjuk-e tehát, hogy Marx elemzése a modern értelmiségiek politikai szociológiájának (vagy tudásszociológiájának: *Wissenssoziologie*[37]) valamiféle - kialakulásának és funkciójának történetével kombinált - vázlatához vezet? Ha így olvasnánk Marxot, nem rosszul, legfeljebb túlságosan megszorító értelemben olvasnánk. Valójában Marx szeme előtt olyasfajta különbség lebegett, amely áthatja a történelem egészét, és mint ilyen a hivatásos értelmiségieket éppúgy érinti, mint a nem értelmiségieket. Egyetlen individuum sem áll kívül ezen a felosztáson (mint ahogy a nemi különbségen sem). Miközben meghatározza az egymást követő formákra jellemző osztálykülönbségeket, egyúttal nyilvánvalóvá teszi azt az uralmi dimenziót is, amely kezdettől fogva kíséri, és amely a kultúra és az állam intézményétől elválaszthatatlannak bizonyul. Ezt a különbséget tehát állandó jelleggel

[37] Amelyről általában úgy tartják, hogy Karl Mannheim alapította meg: lásd a könyvét, *Ideológia és utópia*, Kossuth, Budapest, 1971., illetve Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2005.

maguk az „ideológusok" ápolják, de ez inkább létezésük történelmi feltétele, mint személyes művük. Hogy megértsük a gondolat jelentőségét, elengedhetetlen, hogy visszakanyarodjunk Hegel filozófiájához.

Az értelmiségiek és az állam

Marx a proletariátust „egyetemes osztályként" írja le, olyan tömegként, amely virtuálisan túl van az osztályfeltételeken, amelynek a partikularitásáról már sajátos létfeltételei miatt sem beszélhetünk. Ezt a gondolatot azonban nem fogalmazhatta volna meg, ha *A jogfilozófia alapvonalai* című, 1821-es művében Hegel nem fejti ki az „egyetemes rend" elméletét[38]. Mit kell ezen érteni? Olyan állami funkcionáriusok csoportját, akik új funkciót töltenek be, s ezt a pozíciót az államnak a forradalmat követő modernizációja során szerzik meg. Persze ne jussunk elhamarkodottan hamis következtetésekre, Hegelnél a funkcionáriusok szerepe általában nem

[38] Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971. A problémakör elemzéséhez és későbbi fejleményeihez lásd Catherine Colliot-Thelene: *Le Désenchantement de l'État de Hegel à Max Weber*, Éd. de Minuit, Paris, 1992. [Balibar „egyetemes"-ként adja vissza Hegel „allgemeine Stand" kifejezését. Máshol is gyakran tesz „egyetemes"-t az „általános" helyébe. - szerk. megj.]

pusztán adminisztratív, hanem alapvetően intellektuális. Következésképpen az értelmiségiek (*die Gelehrten*: a művelt emberek) az államba (azaz a közszolgálatba) való beépülésük révén találhatják meg igazi hivatásukat. Mert a polgári társadalom különféle partikuláris érdekei az államban kell, hogy egymás kiegészítőivé váljanak, és felemelkedjenek az általános érdek szintjére, amely biztosítja számukra visszatükröző aktivitásuk anyagát és feltételeit. *Az állam, amely Hegel számára „magában valóan" általános, „felszabadítja" az értelmiségieket* (a hit, a személyes függés változatos formái alól), *hogy - az állam szolgálatában, az egész társadalomban - közvetítői tevékenységet* vagy képviseletet láthassanak el, ezáltal a még elvont általánost az „önmagáért való tudás" szintjére emeljék.

El kell ismernünk, hogy ez az elméletalkotás nagy erővel és figyelemre méltó anticipációs képességgel fejezi ki az igazgatási, iskolai és egyetemi konstrukció, illetve a tudományos kutatás és a közvélemény struktúrafejlődésének az értelmét, amely lassanként megadja majd a mai államok társadalmi „regulációs" képességét, egyenlő távolságra a tiszta liberalizmustól és az autoritarizmustól. Ha mindezt szem elől tévesztjük, nem fogjuk megérteni, hogy az ideológia teoretizálásának éppen ellentétes értel-

me van Marxnál; nem fogjuk sem az általa kitűzött célokat, sem az általa felvetett problémákat megérteni.

Az intellektuális különbség elemzése talán mindennél jobban megvilágítja az uralom folyamatainak természetét - feltéve, ha az analízis a tudás terepére és a hatalom megszerveződésének természetére is kiterjed. Nem csoda, hogy az igazi marxista filozófusok többsége (gondoljunk csak olyan egymástól erősen különböző személyekre, mint Gramsci, Althusser, Alfred Sohn-Rethel[39]), így vagy úgy, a kommunizmus alapvető sajátosságává tette ennek a különbségnek a történelmi „megoldását". Mert Marx nem érte be azzal, hogy megfordítsa Hegel tételeit, és az értelmiségnek alárendelő és megosztó (ahogy az 1968-as mozgalomban mondták, „ideológiai indoktrinációs") funkciót tulajdonítson. Ő visszament annak az antropológiai különbségnek a leírásához, amely megalapozza az értelmiségi tevékenységet és az értelmiségi funkció önállósodását.

[39] Sajnálatos, hogy Sohn-Rethel könyvét - *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaflichen Synthesis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970. -, egyikét azoknak a ritka műveknek, amelyeket a marxista hagyományban ennek a kérdéskörnek szenteltek, nem fordították le franciára.

Gramsci

Antonio Gramsci (1891-1937) életművе, amely a Lenin utáni európai kommunista mozgalom értelmiségi vezetőinek legnagyobbika, három, meglehetősen eltérő státusú szövegtömböt tartalmaz. Ezek a következők: *Politikai írások 1916-1926* (Kossuth, Budapest, 1985.), *Quaderni del carcere* (Einaudi, 1975. Torino, 4 vol.) - a börtönfüzetek írásai azt követően születtek, hogy Gramscit letartóztatta az olasz fasiszta hatalom, és Olaszország felszabadulása után jelentek meg -, végül Gramsci levelezése, benne a *Levelek a börtönből* (Kossuth, Budapest, 1974.). Nem mintha Mussolininek sikerült volna az, amivel hízelgett magának: „megakadályozni, hogy ez az elme működjön". De az elszenvedett fizikai és erkölcsi megpróbáltatások végül legyűrték a szellemóriást, akinek az elképzelései máig sincsenek kiaknázva (ld. Christine Buci-Glucksmann műveit, *Gramsci et l'État, Pour une théorie materialiste de la philosophie*, Fayard, Paris, 1975.; André Tosel: *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1991.). Gramsci gondolkodása nem foglalható össze néhány sorban, itt csak néhány olyan témára térünk ki, amelyek szoros kapcsolatban állnak egymással. 1. A „dialektikus materializmus" hagyományától teljesen idegen módon Gramsci a marxizmusban „praxisfilozófiát" lát, amelyet először úgy értelmez - az 1917-es orosz forradalom és a torinói „munkástanácsok" mozgalmának időszakában -, mint az akarat igenlését a szocialista szervezetek fatalizmusával szemben, később pedig mint machiavellista ihletésű „politikatudományt", amelynek az a rendeltetése, hogy létrehozza a termelők *hegemóniájának* építőköveit. 2. Ez a problémakör szorosan kapcsolódik „a marxista államelmélet kiszélesítéséhez", amely nem szünteti meg az állam osztálymeghatározottságát, de hangsúlyozza, hogy az erőviszonyok és a kulturális intézmények segítségével létrehozott konszenzus kiegészítik egymást. 3. Ezen azt értjük, hogy Gramsci befejezetlen kutatási programjának egy egész fejezetét szánta a különféle *értelmiségi* típusok működésének történetére és elemzésére annak érdekében, hogy amikor megszületik egy új társadalmi osztály, megtörténhessen annak a „szerves" kapcsolatnak a reformja, amely a tömegekhez fűzi őket. 4. Ennek a kritikai gondolkozásnak van egy etikai dimenziója is, nemcsak azért, mert a munkásoknak azt a közös erkölcsét vagy azt a „közös irányát" keresi, amely megszabadítja őket a burzsoá hegemóniától, hanem azért is, mert megfogalmazza és használja a politikai cselekvésnek azt a szabályozó elvét, amely alapjaiban evilági és minden messianisztikus ideológiával szembemegy („az intellektus pesszimizmusa, az akarat optimizmusa"). Gramsci gondolkodásának ma is meglévő aktualitásáról olvassuk el Giorgio Baratta esszéjét: *Le rose e i guaderni. Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Gamberetti Editrice, Roma, 2000.

Ez a különbség nem természeti (noha vitathatatlanul a szervezet eltérő funkcióinak egyikéről van szó), mert a történelemben alakul ki és alakul át. De nem is intézményesült abban az értelemben, hogy egyszerű politikai döntések eredménye volna (noha az intézmények erősítik fel, használják és termelik újra). Az egymást követő civilizációk kultúrájának szerves része, köztük teremt kontinuitást. Marx itt az általánosságnak nagyjából azon a szintjén kezeli ezt a különbséget, mint amelyen a nemek közti különbségről vagy a városi és a vidéki élet különbségéről beszélünk. Minthogy minden társadalmi munkaszervezetbe beépült, minden gyakorlatot és minden individuumot megoszt önmagán belül (mivel egy gyakorlat a szó teljes értelmében *praxisz* és *poiezisz*, nem lehet *sem* tisztán testi, *sem* tisztán szellemi: a két aspektus kölcsönösen ki kell hogy egészítse egymást). Ha nem így volna, a „szakértelmiségiek" (legyen szó professzorokról, publicistákról, tudósoktól, műszakiakról, igazgatási szakemberekről, bármiféle szakértőkről) nem tudták volna az állandó egyenlőtlenséget, az „uralók" és az „uraltak" (vagy ahogy Gramsci mondja később, a „kormányzók" és a „kormányzottak") intézményesült hierarchiáját önmaguk eszközévé tenni. Azaz a történelem

nagyobbik hányadában nem tudták volna munkájuk, információcseréjük, érintkezésük, társulásaik anyagi feltételévé megtenni ezt az egyenlőtlenséget.

Az ideológia apóriája

Most már csak azon kell elgondolkoznunk, hogy Marx miért nem közvetlenül ezt az utat követte. Fentebb már utaltam rá: *belső* okok kapcsolódtak itt szorosan össze olyan *külső helyzetekből* fakadó okokkal, amelyek önmagukban nyilvánvalóvá teszik, hogy Marx konstrukciójában még mindig van elvont, sőt spekulatív elem, noha komoly erőfeszítéseket tett, hogy visszataláljon a történelem materialitásához.

Marxnak a proletariátusról kialakított elképzelésében *a proletariátus valamiféle ideológiájának* gondolata (vagy egy „proletárideológiáé", amely később oly divatossá vált) természetesen értelmetlen. A proletariátus fogalma valójában nem egy sajátos, a társadalom egészétől elkülönülő „osztály" fogalma, hanem egy olyan *nemosztályé*, amelynek a kialakulása közvetlenül megelőzi valamennyi osztály felbomlását, és beindítja a forradalmi folyamatot. Marx előszeretettel használja a proletariátussal kapcsolatban

a tömeg fogalmát, és szembeállítja a korabeli polgári értelmiség megvető hangsúlyú értelmezésével. Ahogy a proletártömegek alapvetően „megfosztottak" (*eigentumlos*), ugyanúgy alapvetően illúzióik sincsenek a valóságról (*illusionlos*). Lényegében *kívül állnak* az ideológia világán, „nincsenek" a társadalmi viszonyokról kialakított absztrakcióik és ideális képzeteik. Ennek a híressé vált, de mára már elég viccesnek ható megállapításnak az illusztrációjaként a *Kommunista kiáltvány* majd ugyanezt mondja: „A munkásoknak nincs hazájuk", ahogy a hitektől, a reményektől, a vallás, az erkölcs és a polgári jog képmutatásaitól is megszabadultak. Ugyanezen okból nem lehetnek „ideológusaik" sem, akik az oktatásukat és a vezetésüket magukra vállalják, vagy ahogy majd később Gramsci mondja, nincs „szerves értelmiségük" (Marx természetesen nem tekintette magát ilyennek - ami persze egyre nagyobb nehézségekkel állította szembe, amikor saját *elméletének* a forradalmi *gyakorlatban* betöltött funkciójáról gondolkozott. Itt is Engels teszi meg a döntő lépést, amikor általánossá teszi a „tudományos szocializmus" kifejezés használatát).

Az 1848-1850-es évek eseményei kíméletlenül rámutatnak arra, hogy ez az elképzelés milyen távol áll a valóságtól. Mindez tulajdonképpen elégséges ok lehetett volna, hogy hátat

fordítsanak, ha nem is a proletariátus egyetemes (világtörténelmi vagy az egész társadalmat forradalmi módon átalakító) szerepéről vallott nézeteiknek (ami nélkül nincs marxizmus), hanem a „proletariátusról, mint egyetemes osztályról" alkotott elképzelésnek. A legizgalmasabb szöveg ebből a szempontból a már idézett *Louis Bonaparte Brumaire 18-ája*. Bár lenne rá helyünk, hogy részleteiben is megvizsgálhassuk! A munkásosztály ellenforradalommal szembeni stratégiájának keresése együtt jár a Marx által „magában való osztálynak" és „magáért való osztálynak" nevezett kategóriák, illetve a hasonló életfeltételek egyszerű ténye és a szervezett politikai mozgalom közötti történelmi távolság újbóli elemzésével. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a tudat késésben van az élethez képest, hanem olyan egymásnak ellentmondó gazdasági tendenciáknak a hatásairól beszél, amelyek - Marx erre jött rá - egyszerre segítik az egység kialakulását és a munkások közti konkurenciaharcot.[40] Tény, hogy a közvetlen tapasztalat - Franciaországban éppúgy, mint Németországban vagy Angliában - megmutatta: a naciona-

[40] A *Brumaire* az a Marx-szöveg, amelyben fel van vázolva a tömegekről szóló történelmi elképzelésrendszer. Vö.: Paul-Laurent Assoun: *Marx et la répétition historique*, PUF, Paris, 1978.; Pierre Macherey: Figures de l'homme d'en bas. In *À quoi pense la littérature?*, PUF, Paris, 1990.

lizmus, a (köztársasági vagy császári) történelmi mítoszok, azaz a vallási formák éppolyan erővel hatnak a proletariátusra, mint a fennálló rend politikai és katonai apparátusai. Hogyan lehet összebékíteni az elméleti tételt, miszerint az ideológia termelésének feltételei és a proletariátus létfeltételei egymáshoz képest radikálisan külsődlegesek, azzal a megállapítással, hogy a mindennapokban a kettő folyamatosan áthatja egymást? Figyelemre méltó, hogy Marx ilyenkor sohasem folyamodott olyan implicit módon erkölcsi fogalmakhoz, mint amilyen a hamis tudat (később Lukács és mások is ezt használták), ahogy sohasem beszélt proletár ideológiáról vagy osztálytudatról.[41] De a nehézség ott tornyosult előtte, olyannyira, hogy még az ideológia fogalmát is visszaszorította.

Egy másik tényező is ebbe az irányba hatott: Marxnak ugyanis nehézséget okozott „ideológiaként" meghatározni a *polgári politikai gazdaságtant*, különösen a klasszikusokét (Quesnay, Smith, Ricardo). Mert ezek a teoretikus, „tudományos" formába öntött szövegek, amelyeknek nyilvánvaló célja, hogy megalapozzák a tőketulajdonosok liberális politikáját, nem tartoznak közvetlenül sem az ideológia kategóriájába (amelyet a valóságtól való elvonatkoztatás és a valóság megfordítása jellemez), sem a polgári társadalom materialista történetének kategóriájába, mert épp ellenkezőleg, a polgári termelési feltételek örökkévalóságának kinyilvánításán (vagy a tőke és bérmunkaviszonyának változtathatatlanságán) nyugszanak. De éppen a dilemmából való kilépés szükségessége vezeti majd Marxot, amikor éveken át elmélyül a „politikai gazdaságtan bírálatában", miközben intenzíven olvassa Smith, Ricardo, Hegel, Malthus, statisztikusok és történészek műveit. És ez vezet majd el egy új fogalomhoz, az *árufetisizmus* fogalmához.

41 [Vö. 4. lj. – szerk. megj.]

Karl Marx:

„Az áru fétisjellege és ennek titka"

(K. Marx: *A tőke I.*, *Marx-Engels Művei* 23. kötet, Kossuth, Budapest, 1967., 75. old.)

„Miből fakad hát a rejtélyes jelleg, amelyet a munkatermék kap, mihelyt áruformát ölt? Nyilván magából ebből a formából. Az emberi munkák egyenlősége a munkatermékek egyenlő értéktárgyiságának dologi formáját kapja, az emberi munkaerő kifejtésének az időtartammal való mérése a munkatermékek értéknagyságának formáját kapja, végül a termelők viszonyai, amelyekben munkáik e társadalmi meghatározásai érvényesülnek, a munkatermékek társadalmi viszonyának formáját kapják.

Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, ennélfogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát. E *quid pro quo* [*felcserélés*] révén a munkatermékek árukká, érzékileg érzékfölötti, vagyis társadalmi dolgokká válnak. Így egy dolog fényhatása a látóidegre nem úgy jelentkezik, mint magának a látóidegnek a szubjektív ingere, hanem mint a szemen kívül lévő dolognak tárgyi formája. De a látásánál valóban fény

vetődik egy dologról, a külső tárgyról, egy másik dologra, a szemre. Ez fizikai viszony fizikai dolgok között. Ezzel szemben az áruformának és a munkatermékek értékviszonyának, amelyben ez jelentkezik, semmi köze sincs a munkatermékek fizikai természetéhez és az ebből eredő dologi vonatkozásokhoz. Csak maguknak az embereknek a meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti. Ahhoz tehát, hogy analógiát találjunk, a vallás világának ködös tájai felé kell fordulnunk. Itt az emberi fej termékei saját élettel megajándékozott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakoknak tűnnek fel. Ugyanígy vagyunk az áruvilágban az emberi kéz termékeivel. Ezt nevezem fetisizmusnak, amely a munkatermékekhez hozzátapad, mihelyt áruként termelik őket, és amely ezért az árutermeléstől elválaszthatatlan."

AZ „ÁRUFETISIZMUS"

A fetisizmuselmélet elsősorban *A tőke* első könyvének első részében van kifejtve.[42] Nemcsak Marx filozófiai munkásságának egyik - a „kritikai" és „tudományos" életműbe szervesen illeszkedő - csúcspontját jelenti, hanem a modern filozófia egyik nagy elméleti konstrukcióját is. Nehézségi foka közismert, noha maga a gondolat meglehetősen egyszerű.

Nem időznék hosszan a „fetisizmus" kifejezés eredeténél, sem a kapcsolatnál, amely a 18-19. századi valláselméletekhez fűzi, sem annál a pozíciónál, amelyet a fogalom átvételével Marx *általában*[43] a fetisizmus problémakörének történetében kivívott magának. Hely híján nem kívánok kitérni arra sem, hogy ez a fejtegetés milyen funkciót tölt be *A tőke* egész építményében, mindenekelőtt annak a „kifordított" formának a magyarázatában, amelyben, mond-

[42] „Az áru fétisjellege és ennek titka" című szakasz az első fejezet konklúziója. Tulajdonképpen szervesen összefügg *A cserefolyamat* címet viselő rövid második fejezettel, ahol Marx megfelelteti egymásnak a gazdasági és jogi fogalmakat. Mindkét kategóriacsoport a - hegeli logikában alapvető - *közvetítés* szerepét tölti be az elvont fogalom („az áru") és a konkrétum („a pénz vagy az áruforgalom") között.

[43] Mindez pontosan és világosan kifejtve megtalálható Alfonso Iacono kis könyvében: *Le Fétichisme. Histoire d'un concept*, PUF, coll. „Philosophies", Paris, 1992.

ja Marx, a tőkés termelési mód szerkezetének valamennyi jelensége (amelyek mind visszavezethetők arra, ahogyan az „élőmunka" a tőke értékének növekedését táplálja) a „felszínen" gazdasági kapcsolatok képét ölti (a konkurencia világában, ahol a különféle tőkeformák, a profit, a járadék, a kamat és a nekik megfelelő ráták versenyeznek egymással[44]). Én most azt szeretném megértetni, hogyan kapcsolódik Marx szövegéhez az a kettős örökség, amelyet ma okkal tulajdoníthatunk neki: egyfelől hogy hogyan *dologiasodott el* a polgári világ a társadalmi tevékenységek általános áruvá válásának formáiban; másfelől hogy mi annak a cserefolyamatban benne rejlő *függőségi módnak* az elemzési

[44] Érdemes ehhez elolvasni *A tőke* III. könyvének (amelyet Engels szerkesztett) XLVIII. fejezetét, „A háromság-formulát", amely választóvonalat húz a „klasszikus" és a „vulgáris" közgazdászok közé, és így zárul: „...az elvarázsolt, visszájára fordított és feje tetejére állított világ, melyben monsieur le Capital és madame la Terre [*Tőke úr és Föld úrnő*] mint társadalmi jellemek és ugyanakkor közvetlenül mint puszta dolgok kísértenek. A klasszikus gazdaságtan nagy érdeme, hogy eloszlatta ezt a hamis látszatot és szemfényvesztést, a gazdagság különböző társadalmi elemeinek kölcsönös önállósulását és megcsontosodását, a dolgok megszemélyesülését és a termelési viszonyok eldologiasodását, a mindennapi életnek ezt a vallását azáltal, hogy visszavezette a kamatot a profit egy részére, a járadékot pedig az átlagprofiton felüli többletre, úgyhogy e kettő az értéktöbbletben egybeesik; azáltal, hogy a forgalmi folyamatot a formák puszta metamorfózisának ábrázolta, és végül azáltal, hogy a közvetlen termelési folyamatban az áruk értékét és értéktöbbletét visszavezette a munkára." (*Marx-Engels Művei* 25. kötet, Kossuth, Budapest, 1974., 782. old.). Később visszatérek még „a klasszikus közgazdaságtan nagy érdeméhez".

programja, amely végkifejletét a strukturális marxizmusban találja meg.

Az „árufetisizmus”, mondja Marx, nem más, mint az a tény, hogy „maguknak az embereknek a meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti”. Vagy: „a termelők számára [...] magánmunkájuk társadalmi vonatkozásai annak jelennek meg, amik, [...] a személyek dologi viszonyainak és a dolgok társadalmi viszonyainak”.[45] Miféle „dolgokról”, miféle „személyes” és „személytelen” viszonyokról van itt szó?

A megtermelt és a cserefolyamatban résztvevő *áruk*, amelyek hasznos anyagi tárgyak, és mint ilyenek, egyéni vagy kollektív szükségleteknek felelnek meg, egy másik tulajdonsággal is rendelkeznek, ami nem anyagi természetű, de ettől még nem kevésbé objektív: az áruknak csereértéke van (amelyet általában az ár - azaz meghatározott pénzösszeg - fejez ki). Ez a tulajdonságuk egyénileg meghatározott, tehát nyomban számszerűsíthető: ahogy egy autó 500 kilót *nyom*, ugyanúgy 100 000 frankot *ér*. Természetesen egy adott árunál ez a mennyiség időben és térben változik, a konkurenciától és egyéb, többé-kevésbé hosszú távú ingadozásoktól függően. De ezek a változók korántsem oszlatják el az áru és *az ő* értéke közti belső kapcsolat látszatát, inkább egy további objektivitást kölcsönöznek neki. Az egyének szívesen járnak a piacra, de a piacon nem az ő döntésüknél fogva ingadozik az áruk értéke (vagy ára), hanem épp fordítva, az értékek ingadozása határozza meg azokat a feltételeket, amelyek mellett az individuumok hozzájuthatnak az árukhoz. Tehát az embereknek az értékmozgások által szabályozott áruforgalom „objektív feltételeiben” kell keresniük szükségletkielégítésük módját és szabályozniuk egymás közt a kölcsönös szolgálatok, a munka vagy a közösség viszonyait. Ezek a viszonyok gazdasági kapcsolatokon keresztül valósulnak meg, a gazdasági kapcsolatoktól függnek. Marx ezt az elemi adottságot - amely a piacon már a legegyszerűbb árukapcsolatban is megjelenik - teszi kiindulópontjává és általában a gazdasági jelenségek és törvényeik objektivitásának modelljévé. Ezekkel a törvényekkel foglalkozik a politikai gazdaságtan, és szüntelenül felruházza őket - akár nyíltan, mechanikus vagy dinamikus fogalmak használatával, akár implicit módon, az általa felhasznált matematikai módszerek révén - a természeti törvények objektivitásával.

Van természetesen közvetlen kapcsolat eme jelenség (abban az értelemben véve ezt a szót,

[45] *A tőke I.*, id. mű, 75-76. old.

hogy a dolgok ily módon „jelennek meg") és a *pénz* funkciója között. A csereérték mint ár, egy meghatározott mennyiségű pénzzel történő virtuális csereviszonyként jelenik meg. Ez a viszony alapjában nem függ attól, hogy ténylegesen történik-e pénzkiadás és pénzbevétel, vagy a pénzt egyszerűen csak valamilyen helyettesítő képviseli (hitelpénz vagy kényszerforgalommal felruházott bankjegy stb.): végső soron az szükséges - főként a világ- (vagy általános) piacon, amelyet Marx az áruviszony realizálásának igazi terepeként tart számon -, hogy legyen pénzbeli referencia, és az ellenőrizhető legyen. A pénz jelenléte az árukkal szemben, mint az áruforgalom feltétele, egy újabb eleme a fetisizmusnak, és világossá teszi a fogalom használatát. Ha az áru (élelmiszerek, ruházati cikkek, gépek, nyersanyagok, luxustárgyak, kulturális javak, sőt a prostituáltak teste, egyszóval a megtermelt és elfogyasztott emberi tárgyak egész világa) úgy *tűnik fel*, mint aminek csereértéke van, akkor a pénz úgy tűnik fel, mint *maga* ez a csereérték - egyúttal mint aminek lényegi képessége, hogy érintkezésben áll az árukkal, amelyek épp eme jellemző erényénél vagy képességénél fogva „kapcsolatba lépnek vele". Ezért keresett dolog a pénz önmagáért is, ezért halmozzák fel, tekintik általános szükséglet tárgyának, amelyet félelem és tisz-

telet, vágy és megvetés övez. (*Auri sacra fames*: „átkozott aranyéhség"[46], mondja a latin költő, Vergilius híres verssorában[47], amelyet Marx idéz. A *Jelenések könyve* pedig a pénzt egyértelműen a fenevaddal, azaz a gonosszal azonosítja).

A pénz viszonya az árukhoz, amely az értéküket „testesíti meg" a piacon, természetesen az eladás és a vásárlás egyedi aktusaiban ölt testet, de a viszony szempontjából teljesen közömbös azoknak az individuumoknak a személyisége, akik ezt végrehajtják, ők tökéletesen behelyettesíthetők egymással. Ezt a viszonyt tehát vagy a pénz „természetfölötti" hatalmának hatásaként képzelhetjük el, amely létrehozza és szervezi az áruk mozgását, egyben megtestesíti saját maradandó értékét az áruk múlékony testében. Vagy épp fordítva: az árucikkek egymáshoz fűződő viszonyának „természetes" hatásaként tartjuk számon, amely a társadalmi intézmények révén megalapozza értékük kifejeződését, azokat az arányokat, amelyek szerint kicseréljük őket egymással.

---

46 A latin *sacer* szónak kettős vallási jelentése van: megszentelt és elátkozott. A fetisiszta látszatot előidéző áru- és pénzforgalom legjobb kifejtését lásd: Suzanne de Brunhoff: *Le langage des marchandises*. In *Les Rapports d'argent*, PUG/Maspero, Paris, 1979. Lásd még Alain Lipietz: *Le monde enchanté. De la valeur à l'envol inflationniste*, La Découverte/ Maspero, Paris, 1983.

47 Vergilius: *Aeneis*, Európa, Budapest, 1962. Ford.: Lakatos István, III, 56.

Valójában a két képzet szimmetrikus és egymástól függ: együtt alakulnak ki, és annak a gyakorlatnak a két pontján találkoznak, amelyet az individuumok - mint „cserélő termelők" - a kereskedelem és a piac jelenségében valósítanak meg, és amely az egész gazdasági élet általános formáját adja. Ezt tartja Marx szem előtt, amikor az árucikkek világát mint „érzékileg érzékfölötti" valóságok világát írja le, amelyben különös módon együtt léteznek a természetes és természetfölötti aspektusok, és amikor az árucikket „titokzatos" objektumként írja le, tele „metafizikai szőrszálhasogatásokkal" (kifejezetten sugallja a közgazdasági nyelv és a vallásos beszéd összehasonlítását). A modern világ, ellentétben azzal, amit majd később Max Weber mond, nem *„kijózanodott"*, hanem *el van varázsolva*, abban a mértékben, amennyire értéktárgyak és tárgyiasult értékek világa.

A LÁTSZAT SZÜKSÉGSZERŰSÉGE

Mi tehát Marx célja azzal, hogy így írja le a jelenséget? A cél kettős. Egyfelől egy demisztifikációs vagy demitizációs folyamatban „felbontja" a jelenséget, hogy kimutassa benne a végső soron valamiféle *„quid pro quó*-n nyugvó látszatot. Vagyis

az imént említett jelenségeket (csereérték, mint a tárgyak tulajdonsága, az áruk és az árak mozgásának autonómiája) vissza kell vezetnünk egy *valóságos* okra, amely el van fedve, vagy amelynek következménye meg van fordítva (mint egy sötétkamrában). Ez az elemzés vezet el igazán a politikai gazdaságtan bírálatához. A tudományos igényű magyarázat (Marx itt természetesen a klasszikus iskola képviselőre gondol: Smith-re és főként Ricardóra, akit mindig gondosan megkülönböztet a tőke „apologétáitól") megfejtette az érték ingadozásának rejtélyét azzal, hogy visszavezette egy „állandó mértékre", amely nem más, mint az egyes termékek előállításához szükséges munkaidő. Közben azonban - épp ellenkezőleg - növeli a rejtélyt, mert ezt a viszonyt természetes (következésképpen örök) jelenségnek tekinti. Ami abból fakad, hogy a gazdaság tudománya - amely a felvilágosodás kutatási programjának megfelelően a jelenségek *objektivitását* keresi - minden látszatot olyan tévedésként, illúzióként vagy a képzet hibájaként fog fel, amelyet megfigyeléssel (jelen esetben mindenekelőtt a statisztikával) és dedukcióval meg lehet szüntetni. Ha *törvényekkel* magyarázzuk meg a gazdasági jelenségeket, akkor el kellene oszlania annak a varázserőnek is, amelyet e gazdasági jelenségek gyakorolnak. Durkheim egy fél évszázaddal ké-

sőbb ugyanígy beszél majd arról, hogy „a társadalmi tényeket dolgokként kell kezelni".

Márpedig a fetisizmus nem szubjektív jelenség vagy hibás valóságérzékelés - mint mondjuk egy optikai illúzió vagy egy babonás hit -, hanem sokkal inkább az a mód, ahogyan a valóság (adott társadalmi forma vagy struktúra) kénytelen megnyilvánítani magát. És ez az aktív „megnyilvánítás" (amely egyszerre *Schein* és *Erscheinung*, azaz látszat és megjelenés) olyan szükséges közvetítés vagy funkció, amely nélkül az adott történelmi körülmények között a társadalom élete egész egyszerűen lehetetlen volna. Ha megszüntetjük a látszatot, megsemmisítjük a társadalmi viszonyokat. Marx ezért tulajdonít különös jelentőséget annak, hogy megcáfolja a 19. század eleji angol és francia szocialisták körében elterjedt utópiát (amely, mint látni fogjuk, gyakran bukkan fel másutt is), hogy a pénzt meg lehet szüntetni, és majd a helyébe munkaelismervények vagy a társadalmi újraelosztás más formái lépnek - ezek nem hoznak semmiféle változást a magántermelői egységek között folyó csere elvében. A termelési és kereskedelmi rendszer, amely csereértéket kölcsönöz a munkatermékeknek, egységes egész, amelyben szükséges funkció a pénznek, mint az áruk általános egyenértékese „fejlett" formájának a létezése.

A kritika első mozzanatának tehát, amely abban áll, hogy el kell oszlatni a csereérték *látszatobjektivitását*, ki kell egészülnie egy másikkal, amely voltaképpen a kritika előfeltétele, mivel megmutatja, hogyan épül fel *a látszat az objektivitásban*. Ami adott számszerű összefüggésnek látszik, valójában egy társadalmi viszony kifejeződése: egymástól független egységek nem képesek másként meghatározni munkáik szükségességének fokát (a társadalmilag szükséges munkának azt a részét, amelyet az adott típusú hasznos tárgyra kell fordítani), mint *a posteriori*, amikor termelésüket hozzáigazítják a „kereslethez". A csere gyakorlata határozza meg az arányokat, de az egyes termelő számára az áruk csereértéke testesíti meg, fordított módon, a „dolgok" sajátosságként, azt a viszonyt, amelyben a saját munkája áll az összes többi termelőével. Így aztán az egyének szemében a saját munkájukat óhatatlanul az „értékforma" látszik társadalmasítani, ahelyett, hogy ezt a társadalmi munkamegosztás kifejeződéseként fognák fel. Ez magyarázza az imént idézett megfogalmazást: „a termelők számára... magánmunkájuk társadalmi vonatkozásai annak jelennek meg, amik, ...a személyek dologi viszonyainak és a dolgok társadalmi viszonyainak".

Cáfolatként Marx elvégzett egy gondolatkísérletet, összehasonlította azokat a módo-

kat, amelyek szerint a társadalmilag szükséges munka újraelosztása a különféle „termelési módokban” végbemegy: némelyikük letűnt forma (mint az önfenntartásra berendezkedett primitív társadalmaké vagy a jobbágyságra épülő középkori társadalomé), némelyik csak képzeletbeli (mint Robinson házi „gazdasága” a szigeten) vagy hipotetikus (mint a jövőbeli kommunista társadalom, amelyben a munkamegosztás tudatos tervezés eredménye). Így derül ki, hogy ezek a termelési viszonyok - akár szabadok és egyenlők, akár az erőviszonyokra alapozva elnyomóak -, minden esetben arról szólnak, hogy „a személyek társadalmi viszonyai, amelyek munkáikban érvényesülnek, mindenesetre saját személyi viszonyaikként jelennek meg, és nincsenek a dolgok, a munkatermékek társadalmi viszonyainak álcázva”.[48] Más szóval, ezek a társadalmak mindenekelőtt emberi társadalmak - egyenlő vagy nem egyenlő helyzetben lévő emberek társadalmai -, nem pedig árutársadalmak (vagy piactársadalmak), ahol maguk az emberek csak közvetítők.

[48] *A tőke I.*, id. mű, 79-80. old.

Az ideális létezők genezise

Egy ilyen gondolatkísérlet természetesen nem pótolhatja a bizonyítást, csak jelzi annak a szükségességét. Ez a bizonyítás - noha úgy tűnik, sohasem találta meg végleges kifejtési formáját - egyike a két eredménynek (a másik: megvilágítása a kizsákmányolási folyamatnak, melyben a bérmunka a tőkefelhalmozás forrásává válik), amellyel Marx a tudományos elismerését kívánta erősíteni. A bizonyítás valójában egybeesik *A tőke* I-III. fejezetének egészével. Itt csak nagyvonalakban idézem fel.

Először is, a munka „kettős természeténél” (specializált technikai tevékenység, amely átalakítja a természetet, hogy bizonyos használati tárgyakat hozzon létre, illetve általában fizikai és szellemi emberi erőkifejtés: az, amit Marx *konkrét munkának* és *elvont munkának* nevez, ami természetesen csak ugyanannak a valóságnak a két arca, az egyik individuális, a másik individuumok fölötti vagy kollektív), annak a bemutatásáról van szó, ahogyan a megtermelt áruk maguk is „kettős” tárggyá válnak, amelynek *hasznossága* (kielégít bizonyos szükségleteket), és *értéke* van (ennek lényegét az előállításukhoz társadalmilag szükséges munka adja).

Másodszor arról van szó, hogy egy áru értékének a nagyságát hogyan lehet *kifejezni* egy másik mennyiségében, ami maga a „csereérték". Marx számára ez látszott a legnehezebb és legfontosabb kérdésnek, mert ebből vezethető le, hogyan jön létre egy „általános egyenértékes". Azaz egy a forgalomból *kivont* „egyetemes" áru, amelyben minden más áru kifejezi a saját értékét, és fordítva, ő lép automatikusan minden más áru helyébe, vagyis valamennyit „megvásárolja".

Végül harmadszor, arról van szó, hogy kimutassa, hogyan *materializálódik* ez a funkció egy meghatározott típusú tárgyban, a nemesfémekben. (Gyakran megfeledkezünk ennek a harmadik pontnak a szükségességéről, azaz azt hisszük, hogy Marx számára elegendő volt egy általános egyenértékes szükségességét formálisan levezetni ahhoz, hogy a pénzt megmagyarázzuk.) A pénz azután már állandóan reprodukálódik, vagy különféle gazdasági felhasználásai révén (számlapénz, fizetőeszköz, a felhalmozás tárgya vagy a tartalékképzés eszköze stb.) tartja meg a funkcióját. Ennek a materializálódásnak tehát a másik vetülete a pénzeszköz állandó *idealizálási* folyamata, hiszen arra szolgál, hogy azonnal kifejezzen egy általános formát vagy „eszmei értéket".

Vitathatatlan, hogy Marxnak ez az okfejtése - a technikai megközelítés és a benne rejlő nehézségek ellenére - egyike a nagy filozófiai leírásoknak az „ideális létezők" vagy „univerzáliák" kialakulásáról, illetve az elvont entitások és az emberi praxisok közötti viszonyról. Ebben a tekintetben hasonlatos ahhoz, amit annak idején Platón, Locke vagy Hegel (utóbbi azt írta, hogy „a logika a szellem pénze"[49]), illetve később Husserl vagy Frege mondott. Marx szempontjából azonban két dolog fontosabb ennél.

Az egyik, amely minden klasszikus, a *monetarizmussal* következetesen szembenálló közgazdaságtan végpontjává teszi őt, annak bizonyítása, hogy „a pénzfétis rejtélye tehát nem egyéb, mint az árufétis rejtélye". Más szóval az az elvont forma, amely az áruknak a munkához való viszonyában rejlik, *elegendő* a pénzjelenségek (és mellette, természetesen, a tőkések és bankárok stb.) logikájának megmagyarázásához. Gondolhatjuk, hogy ez az alapattitűd - amely közös Marxnál és a klasszikus közgazdászoknál - Marx szemében az elméletük „tudományos" jellegének a biztosítéka. És viszont: jórészt ez magyarázza, hogy egyöntetű kiközösítés sújtja őket, attól kezdve, hogy a *munkaérték* fogalmát a hivatalos közgazdaságtan elutasítja.

49 [Az idézet helye: K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, id. mű, 139. old. - szerk. megj.]

A másik dolog a közgazdaságtan *bírálata*. Arról a gondolatról van szó, amely szerint a társadalmi viszony „fetisizáló" tárgyiasítását szükségessé tévő feltételek teljes egészükben *történetiek*. A „piacra termelés" kialakulásával jelennek meg, ahol a termékek csupán vásárlás és eladás segítségével érik el végső rendeltetési helyüket (a fogyasztást, annak minden formájában). Ez az évezredes folyamat csak lassan éri el az egyik termelési ágat a másik után, az egyik társadalmi csoportot a másik után. A kapitalizmussal azonban (és Marx szerint a döntő tényező itt magának az emberi munkaerőnek az átalakulása árucikké, azaz munkavállalóvá) gyorsan és visszafordíthatatlanul egyetemessé válik. A folyamat eljut arra a pontra, ahonnan nincs visszatérés - ami nem jelenti azt, hogy ez a pont nem meghaladható. Az egyetlen előrelépés, amely ezek után lehetséges, a termelés megtervezése - azaz a munkaráfordítás „társadalmi ellenőrzése" a társadalom (vagy a társult dolgozók) által -, ahol a technikai feltételeket éppen a gazdaság egyetemes kvantifikációja biztosítja. A társadalmi viszonyok *átláthatósága* tehát nem spontán módon fog létrejönni - mint a primitív társadalmakban (ahol Marx magyarázata szerint ennek a megfelelője a természet erőinek mitikus képzete volt, nagyjából az, amit a *maga részéről*

Auguste Comte „fetisizmusnak" nevezett) -, hanem közös alkotás. Az árufetisizmus így hosszú átmenetként jelenik meg a természetnek az ember feletti uralma és az embernek a természet feletti uralma között.

MARX ÉS AZ IDEALIZMUS

Ha szigorúan csak a politikai gazdaságtan bírálatát tartanánk szem előtt, itt akár meg is állhatnánk. De akkor nem értenénk meg, mint már említettem, Marx szövegének azt a filozófiai jelentőségét, ami bámulatos időtállóságát is magyarázza. Az utóélet sokféle irányzatban megjelenik, de valamennyi azon a megállapításon nyugszik, hogy az objektivitás elmélete nem létezik a szubjektivitás elmélete nélkül. *Amikor Marx újragondolja a társadalmi objektivitás szerkezetét, egyúttal értelemszerűen forradalmasítja a „szubjektum" fogalmát is.* Új elemet vezetett be a „függőség", „függő helyzet" és a „szubjektivitás" viszonyának tárgyalásába.

Emlékezetünkbe kell idéznünk, hogy a német idealizmus hagyományában Kant óta a szubjektum mindenekelőtt általános tudatként volt elgondolva, amely egyszerre áll valamennyi partikuláris egyén fölött (ez teszi lehetővé az Ész

azonosítását az Emberiséggel) és van jelen *kü-lön-külön mindegyikükben*: amit Foucault később majd „empirikus-transzcendentális alakpár"-nak nevez,[50] és amit, láttuk, Marx a *Feuerbach-tézisek*ben az esszencializmus egyszerű változatának minősített. Egy ilyen tudat „konstituálja a világot", azaz ő teszi szellemivé saját kategóriáival vagy megjelenítési formáival - tér, idő, okság (*A tiszta ész kritikája*, 1781). A világ eme szubjektív szerkezetén *belül* Kantnak el kellett vonatkoztatnia a metafizika „szükséges illúzióinak" birodalmától vagy a tiszta, a tapasztalattal semmiféle kapcsolatban nem álló gondolattól. A szükséges illúziók mintegy az árát jelentették az ész azon képességének, hogy absztrakciókat hozzon létre. A világ eme szubjektív szerkezetén *kívül*, a természet és a tapasztalat kényszerei alól kikerülve ott van a „gyakorlati tiszta ész", azaz egy feltétel nélküli morális szabadság, amely arra törekszik, hogy létrehozza az emberek kölcsönös tiszteletén alapuló „célok birodalmát" (amely emberek, persze, annál tökéletesebben alá vannak rendelve a kötelesség belső törvényének, a híres „kategorikus imperatívusznak"). De a világ felépítésének ez a sémája még akkor is meghatározó marad, amikor Hegel, aki elutasítja a természeti

50 Michel Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, Osiris, Budapest, 2000.

világ és az erkölcsi világ szétválasztását, a történelmi tapasztalatban találja meg a tudat tapasztalatszerzésének valódi helyét. Ez teszi lehetővé annak a megértését, hogy a szellem vagy az ész - amely eltévedt vagy elidegenedett a természet és a kultúra formáiban - a különböző tapasztalatait megszerezve miért *tér vissza önmagához*: saját szerkezetének, saját „logikájának" szemléléséhez.

És íme, Marx fejtegetésével - egy látszólag jelentéktelen kitérővel az áruforgalom társadalmi formáinak elemzése és e formák gazdasági megjelenésének bírálata felé - az objektivitás problémája máris teljes egészében újra volt gondolva. A fetisizmus működési módja bizonyos értelemben a világé: a csereviszonyok által strukturált társadalom világa nyilvánvalóan annak a természetnek a lényegét jeleníti meg, amelyben ma az emberi individuumok élnek, gondolkoznak és cselekszenek. Ezért írja Marx, hogy „a polgári gazdaságtan kategóriái" „társadalmilag érvényes, tehát objektív gondolati formák".[51] Mielőtt szabályokat vagy követelményeket öntenének formába, a jelenségek észlelési módját fejezik ki, azt, ahogyan a dolgok „adva vannak", és nem megváltoztathatók tetszés szerint.

51 *A tőke I.*, id. mű, 89. old.

Ám ebben az észlelési módban nyomban összemosódik a valóságos és a képzeletbeli (amit Marx „érzékfelettinek" nevez, az autonóm árukról szóló „fantazmagóriáknak", amelyek uralják saját termelőiket), vagy még inkább a tapasztalati tárgyak *ténye* azzal a magatartási *normával*, amelyre felszólítanak. A gazdasági számítás - amely maga is a mértékek, elszámolások és becslések hatalmas mennyiségére alapozódik, lévén az áruvilágba belemerült emberek számára ez napi művelet - bámulatosan illusztrálja ezt a kettőséget. Egyszerre nyugszik azon a tényen, hogy a gazdasági tárgyak *mindig eleve számszerűsíthetők* („ez már csak így van", ilyen a természetük), illetve azon a társadalmi követelményen, hogy vég nélküli kvantifikációnak vagy racionalizációnak kell őket (és velük együtt az őket előállító emberi tevékenységeket) *alávetni*, s ezáltal átlépni minden előre rögzített határt - legyen az akár „természeti", akár „erkölcsi".

A szubjektivitás genezise

A klasszikus idealizmus szempontjából tehát úgy tűnhet, hogy Marx egyszerűen három szempont összekapcsolásával (ami lehet *összezavarás* is) járt el. Ezek a tudomány (a jelenségek megértése), a metafizika (a tiszta gondolkodás nélkülözhetetlen illúziói) és az erkölcs vagy a „gyakorlati ész" (a magatartás normái) szempontjai. Ám az összehasonlítás azonnal nyilvánvalóvá teszi, miért eredeti a világ szerkezetének ez az elmélete azokhoz képest, amelyek a filozófia történetében megelőzték (és amelyekről Marx természetesen alapos ismeretekkel rendelkezett): ugyanis nem a szubjektum tevékenységéből indul ki, legalábbis nem olyan szubjektuméból, amely valamilyen tudatmodell alapján elgondolható. Ezzel szemben a szubjektumokat vagy a szubjektivitás formáit és a tudatot magának az objektivitásnak a terepén alkotja meg. A szubjektivitás helyzete többé nem „transzcendens" vagy „transzcendentális", hanem következményes, azaz a társadalmi folyamat eredménye.

Az egyetlen szubjektum, amelyről Marx beszél, egy gyakorlati, változó, anonim szubjektum, amely értelemszerűen nincs tudatában önmagának. Valójában egy *nem-szubjektum*: tudniillik a „társadalom", azaz a termelő, cserélő, fogyasztó tevékenységek összessége, amelynek összetett hatása mindenki számára önmagán kívül észlelhető, a dolgok „természetes" tulajdonságaként. És ez a nem-szubjektum vagy tevékenységkomplexum hozza létre a tárgyak társadalmi *képviseletét*, azzal egyidejűleg, hogy létrehozza a képviseletre váró *tárgyakat*. Az árucikk, ahogy

a pénz is, nem beszélve a tőkéről és annak különféle formáiról, kiváltképpen képviselet és tárgy egyszerre, olyan tárgy, amely már eleve a képviselet egy bizonyos formájában van adva.

De ismételjük meg: ha a fetisizmusban megjelenő objektivitás nem is függ egy előzetesen adott szubjektumtól, tudattól vagy észtől, maga olyan szubjektumokat konstituál, amelyek magából az objektivitásból eredeztethetők, azaz a tapasztalatban vannak adva *a „dolgok"*, az árucikkek *mellett* és a *velük való viszonyban*. Ezek a szubjektumok nem konstituálók, hanem konstituáltak. Egész egyszerűen „gazdasági szubjektumok". Pontosabban: konstituáltak mindazok az individuumok, akik a burzsoá társadalomban mindenekelőtt gazdasági szubjektumok. (Eladók és vevők, azaz tulajdonosok, még ha csak saját munkaerejük tulajdonosai is. Azaz önmaguk *tulajdonosai és áruba bocsátói munkaerő-minőségükben* - ami, mellékesen megjegyezve, bár meghökkentő „fantazmagória", teljesen „természetessé" vált.) A Marx által végrehajtott megfordítás tehát kiteljesedett: a világ általa elképzelt felépítése nem valamilyen szubjektum műve, hanem annak a szubjektivitásnak (a történelmileg determinált szubjektivitás *egyik* formájaként) a forrása, amely maga az objektivitás társadalmi világának része (és ellentettje).

Innentől kezdve két további út adódik, és mind a kettő célzatosan van felkínálva.

Az „eldologiasodás"

Az elsőt Lukács 1919 és 1922 közt írott műve, a *Történelem és osztálytudat* illusztrálja, amelyben ki van fejtve a nagy antitézis az „eldologiasodás" és a „proletariátus tudata" között.[52] Ez a zseniális értelmezés egyben Marx szövegének a továbbfejlesztése is, amely kidomborítja a romantikus oldalát (minden bizonnyal más, Lukácsot ért hatások nyomán, ilyen Georg Simmelé, az 1900-ban megjelent *A pénz filozófiája* szerzőjéé és Max Weberé, de magának Lukácsnak ifjúkori érdeklődését is ide számíthatjuk). A fetisizmusból Lukács egy *totális* filozófiát olvas ki, amely egyben a tudásról, a politikáról és a történelemről szóló koncepció is. (A totalitás kategóriáját egyébként Lukács a dialektikus gondolkodásmód *tipikus* kategóriájaként adja meg, ahol a dialektikus gondolkodásmód az elvont értelem „analitikus" gondolkodásának ellentéte, amelynek a keletkezését éppen az eldologiasodás elmélete segít megérteni.)

[52] Lukács György, *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971.

Lukács

Lukács György (1885-ben született Budapesten, zsidó nemesi családban, a Georg [von] Lukacs nevet is használta, és egész életművét németül írta) hosszú és eseménydús életútja négy nagy időszakra oszlik. Fiatalon Németországban filozófiát és szociológiát tanul a neokantiánusokkal és Max Weberrel, és kidolgoz egy olyan esztétikát, amelyet az „antikapitalista romanticizmus" ihletett (*A lélek és a formák*, Napvilág Kiadó-Lukács Archívum, Budapest, 1997.), miközben továbbra is érdeklődik a zsidó misztika iránt (vö.: Michael Löwy: *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, 1988). Az első világháború idején válik marxistává, Rosa Luxemburg és a Spartacus Szövetség erőteljes hatására, és ez készteti arra, hogy részt vegyen a Magyar Tanácsköztársaságban, amelyben [*helyettes - ford.*] közoktatásügyi népbiztosi szerepet töltött be (1919). 1923-ban jelentek meg összegyűjtött írásai *Történelem és osztálytudat* címmel; ez a legkülönösebb kísérlet arra, hogy aktualizálja Hegel gondolatát az objektivitás és a szubjektivitás dialektikus szintéziséről, egyben átemelje az „osztálytudatba" és a proletariátus forradalmi gyakorlatába, amely a történelem végkifejlete. A nyugati „kritikai marxizmus" nagy része, nyíltan vagy burkoltan, ebből a műből táplálkozott, noha a hivatalos marxizmus (Karl Korsch ugyanakkor megjelent és sok szempontból hasonló 1923-as munkájával, a *Marxismus und Philosophie*-val egyidejűleg) elítélte, s később szerzője is megtagadta. Lukács, miután a harmincas években Moszkvában telepedett le (majd 1945 után visszatért a szocialista Magyarországra), megkezdte egy „ortodoxabb", tudományos igényű és rendszerezett életmű kidolgozását, amely magába foglalja a „kritikai realizmus" elméletét (1937: *A történelmi regény*, Hungária, Budapest, 1947.), a filozófia történetét (1942: *A fiatal Hegel. A dialektika és az ökonómia összefüggéseiről*, Kossuth-Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976.), és tartalmaz politikai-filozófiai vitairatot (1954: *Az ész trónfosztása*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1954. - tanulmány az irracionalizmusnak a német filozófiában és a nemzeti szocializmus intellektuális előkészítésében betöltött szerepéről). 1956-ban csatlakozik a Nagy Imre által vezetett nemzeti forradalomhoz, és ezt követően szoros rendőri ellenőrzés alatt áll. Az utolsó időszak két nagy műve az *Esztétika* (1963) és mindenekelőtt a halála (1971) után megjelent *A társadalmi lét ontológiájáról* (Magvető, Budapest, 1976.), amelyben „az emberi nem öntudatát" mint a „teleológia és a kauzalitás viszonyának megoldását" tanulmányozza a munka elidegenedésének és visszavételének alapján (vö.: Nicolas Tertulian: *Ontologie de l'être social*. In *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, Párizs, 2. kiad., 1985).

A lukácsi eldologiasodás-elméletnek, noha saját szerzője megtagadta (részben a húszas évek forradalmi tapasztalatainak hatására, részben mert csatlakozott a III. Internacionálé ortodox marxizmusához), komoly hatása volt a 20. századi filozófiára. Egyfelől a 20. századi kritikai marxizmus jó része erre vezethető vissza. (Különösen a Frankfurti iskola - Horkheimertől és Adornótól Habermasig - számos kedvenc témája, amelyek a „modern" vagy „burzsoá" racionalitás kritikáját, valamint a technikát és a tudományt mint a történelem és az „életvilág" naturalizációjára vonatkozó tervet érintik.) Másrészt Lucien Goldman egyik, halála után publikált előadássorozatában[53] meggyőző módon bizonyította, hogy Heidegger (befejezetlen) könyvének, a *Lét és idő*nek utolsó, a történetiséggel foglalkozó szakaszaiban szó szerinti hivatkozások találhatók a *Történelem és osztálytudat*ra. Ebben az esetben tehát a *Lét és időt* részben válasznak kellene tekinteni a „forradalmi historicizmusra", amely az eldologiasodás elméletében fejeződik ki. De a hivatkozások talán arról is tanúskodnak, hogy Heidegger újra

53 Lucien Goldmann, *Lukacs et Heidegger*. Posztumusz töredékek. Sajtó alá rendezte és az előszót írta Y. Ishagpour, Denoël/Gonthier, Paris, 1973. Heidegger filozófiája és a marxizmus viszonyáról jó vita olvasható Jean-Marie Vincent művében: *Critique du travail. Le Faire et l'Agir*, PUF, Paris, 1987.

fel akarta dolgozni vagy használni Lukács bizonyos témáit: különösen a „nem autentikus létet" jellemző kollektív anonimitásról („akárki") szóló elméletében, és később a haszonelvű technológiát a világ „állványaként" (*Ge-Stell*) értelmező elméletében.

Lukács elmélete azon a gondolaton nyugszik, hogy a forgalmi értékek világában *maguknak a szubjektumoknak az értéke is meg van határozva*, következésképpen ők is *dolgokká* vannak átalakítva, amit a *Verdinglichung* (eldologiasodás) fogalma fejez ki, amely Marxnál még nem töltötte be ezt a szerepet. Marx azt mondta, hogy az árucikkek közti viszonyok (egyenérték, ár, csere) autonómiával vannak felruházva, így nemcsak hogy a személyes viszonyok helyébe léphetnek, hanem meg is jeleníthetik őket. Lukács viszont két különböző gondolatot olvaszt össze. Először is azt, hogy a kereskedelmi objektivitás - a gazdasági kategóriák objektivitása, és azon műveleteké, amelyeknek ők adnak helyet - *minden objektivitásnak a modellje*, így a polgári világ „tudományos" objektivitásáé is, miáltal érthetővé válik, hogy a természet kvantitatív tudományai (a mechanika, a fizika) a modern korban fejlődnek ki, akkor, amikor a kereskedelmi viszonyok is általánossá válnak. Rávetítik a természetre a szubjektív és az objektív megkülönböztetését,

aminek a gyökere a csere érintkezési formáiban van. Másodszor azt a gondolatot, hogy a tárgyiasítás vagy racionalizáció, mint értékszámítás és értékmérő, minden emberi tevékenységre kiterjed, azaz az árucikk lesz a modellje és a formája minden társadalmi tárgynak.

Lukács tehát egy paradoxont ír le. A tudományra kiterjesztett kereskedelmi racionalitás a tapasztalat objektív és szubjektív oldalának szétválasztásán alapul (ami lehetővé teszi, hogy *kivonjuk* a szubjektív faktort - szükségletek, vágyak, tudat - a természeti tárgyak világából és a matematikai törvények alól). Ez azonban csak előjátéka annak, hogy minden szubjektivitás megtestesülését az objektivitásban lássuk (vagy tárgyi státuszára való leegyszerűsítésében, amit jól illusztrálnak a „társadalomtudományok" vagy az „emberi tényező" kezelésének technikáiban, amelyek fokozatosan kiterjednek az egész társadalomra). Ez a paradoxon valójában azt a szélsőséges elidegenedést fejezi ki, amelyhez az emberiség a kapitalizmusban érkezett el. Lukácsot ez arra indítja, hogy visszatérjen ahhoz a téziséhez, miszerint a forradalmi fordulat bármikor bekövetkezhet - hasonlóan ahhoz, amit Marx fejteget *A német ideológiá*ban (noha Lukács akkor ezt még nem olvashatta, hiszen a szöveg csak 1932-ben jelent meg). Ő azonban ezt sokkal spekulatívabb (hegeli és schellingi) nyelven fogalmazza meg, és kiegészíti egy politikai messianizmus-elemmel: a proletariátus, amelynek *tárggyá* válása totális, arra van rendelve, hogy a fordulat *szubjektuma* legyen, azaz „a történelem szubjektuma" (Lukács saját szóalkotása). Azáltal, hogy megszünteti saját elidegenedését, a történelmet eljuttatja saját befejezéséhez (vagy a szabadság történelmeként újrakezdi azt), miközben a *gyakorlatban* az emberi közösség filozófiai gondolatát valósítja meg. Így a filozófia a saját megsemmisülése révén valósulna meg: ami lényegében egy misztikus gondolat réges-régi sémája (az idő vége nem más, mint visszatérés a kezdet kezdetén uralkodó teremtő „semmihez").

A CSERE ÉS A KÖTELEZETTSÉG: A SZIMBOLIKA MARXNÁL

Lukács extrapolációja önmagában is fontos és briliáns, csak megvan az a hátránya, hogy teljesen elszigeteli a fetisizmus leírását *A tőké*ben leírt elméleti kontextusától. Az ugyanis egészen másfajta értelmezést sugall, olyat, amely a *jog* és a *pénz* problémáira összpontosít, így olyasmire fut ki, amit ma a szimbolikus struktúrák elemzésének neveznénk. (Ezt a kifejezést Marx

nem használhatta, mégis ez teszi lehetővé, hogy megvilágítsuk, mi a jelentősége a kettős nyelvről szóló leírásának. Az áruk világa kettős nyelven „beszél": az egyenérték, a mérték nyelvén, amelyet a monetáris jel, illetve a kötelezettség, a szerződés nyelvén, amelyet a jog önt formába). Ez a második filozófiai következmény, amelyről már beszéltem.

Két munkára hivatkoznék itt, amelyek szándékaikat és megírásuk körülményeit tekintve is igencsak eltérnek egymástól. Az első a szovjet jogtudós, Pasukanisz könyve (Pasukaniszt, aki „az állam elhalásának" híve volt, a sztálini terror idején kivégezték), az *Obscsaja tyeorija prava i markszizm (Общая теория права и марксизм),* amely 1924-ben jelent meg, vagyis csaknem egy időben Lukács könyvével.[54] Rendkívüli jelentősége annak köszönhető, hogy Pasukanisz az értékforma marxi elemzéséből indul ki, de azért, hogy levezessen belőle egy teljesen szimmetrikus elemzést, nevezetesen a „jogalany" elemzését a polgári-burzsoá társadalomban. (Pasukanisznál - aki ebben a tekintetben bizonyos értelemben a természetjog hagyományát követi a jogi pozitivizmussal szemben, amely szerint minden jogi normát az állam állít fel -

[54] Evgueny Pasukanis: *La Théorie générale du droit et le marxisme*, Jean-Marie Vincent ajánlásával, Karl Korsch előszavával, EDI, Paris, 1970.

a jogrendszer alapja a magánjog, amelyet pontosan az áruforgalommal kell összhangba hozni). Ahogy az egyes árucikkek természetes értékhordozók, ugyanígy a cserefolyamatban részt vevő egyének is természetes hordozói akaratnak és szubjektivitásnak. Ugyanúgy, ahogy létezik a *dolgok* gazdasági fetisizmusa, a *személyeknek* is van jogi fetisizmusuk, és valójában a kettő egy és ugyanaz, hiszen a szerződés a csere másik megjelenési formája - az egyik feltételezi a másikat. Az értékkifejeződés alapján megélt és észlelt világ nem más (és Marx már maga is jelezte, hogy ez a tétje Hegel *Jogfilozófiá*ja újraolvasásának, amely mindenütt ott van *A tőké*ben), mint a gazdasági-jogi világ.

Újabb elemzések, elsősorban Jean-Joseph Goux[55] írásai alapján mindezt pontosabban is megfogalmazhatjuk. A gazdasági fetisizmus és a jogi (erkölcsi) fetisizmus közös struktúrája *az általános egyenérték*, amely az individuumokat absztrakt módon és egyformán rendeli alá valamely érintkezési formának (az értékek körforgása, a kötelezettségek körforgása). Ez feltételez egy *szabályt* vagy egy *mértéket*, amely egyszerre anyagi és eszmei, s amely előtt a „partikularitásnak", az egyéni szükségletnek meg kell semmi-

[55] In *Freud, Marx, économie et symbolique*, Le Seuil, Paris, 1973.

sülnie. Az egyik esetben az individualitás egyszerűen külsővé van téve, tárgy vagy érték lesz, míg a másik esetben belsővé válik, és szubjektum vagy akarat lesz, ami ki-ki számára lehetővé teszi a másik kiegészítését. Ezen az úton haladva nem a történelem valamely szubjektumelméletéhez vagy a gazdaságnak (a magánszemélyek világának) a jövő közösségébe való átmenetéről szóló elmélethez lyukadunk ki, mint Lukácsnál és követőinél. Marxnál ugyanis megtaláljuk a *függőségi módok* - és ezek egyike a gazdasági-jogi fetisizmus - elemzésének alapjait, amely elemzés a történelemben kialakult szimbolikus rend és a gyakorlat közötti viszonyt vizsgálja. Hadd jegyezzem meg, hogy egy ilyen strukturalista ihletésű olvasat (amely természetesen maga is extrapoláció) valójában sokkal közelebb áll Lukácsénál ahhoz, amely az emberi lényegnek mint az individuumokban „lakó" nembeli tulajdonságnak a kritikáját adja, amit a *Feuerbach-tézisek* megfogalmazott. Viszont arra késztet bennünket, hogy Marx érvelésének minden egyes mozzanatát szembesítsük a kulturális antropológia, a jogtörténet és a pszichoanalízis eredményeivel.

Az „emberi jogok" problémája

Hogy lehet az, hogy ennyire eltérő értelmezések szülessenek ugyanarról a szövegről? A válaszhoz szükségünk van a marxi „politikai gazdaságtan bírálatáról" kialakított koncepciónk egészére, de mindenekelőtt arra, hogy alaposan megvizsgáljuk azt a kettős - mélyen amfibolikus, ahogyan a filozófusok mondanák - használatot, amely Marxnál a *személy* fogalmát jellemzi. Egyrészt, szemben a „dolgokkal" (árucikkek és pénz), amelyeket a forgalom teremt, *a személyek valóságos individuumok*, akik már a dolgokat megelőzően is léteztek, és akik másokkal a termelés társadalmi tevékenységére vállalkoztak. Másrészt ugyanezekkel a „dolgokkal" együtt a csereviszonyok függvényei, vagy még inkább, ahogy Marx mondja, *azok a jogi „álarcok", amelyeket az individuumoknak fel kell ölteniük*, hogy ők maguk is „hordozhassák" az áruviszonyokat. Ez meglehetősen technikai jellegű és talán unalmas vita volna. De rögtön jelezhetjük, hogy nagy politikai tétje van: az emberi jogok értelmezésének problémája.

Marx álláspontja szemmel láthatóan változott ebben a kérdésben. „Ifjúkori" szövegeiben (mindenekelőtt az 1943-as *Kéziratok*ban [*A hege-*

li jogfilozófia kritikájából] és az 1844-ben megjelent *A zsidókérdéshez*ben, amely a francia *Emberi és polgári jogok nyilatkozatá*nak híres szövegmagyarázatát is tartalmazza) még egymásba olvadt - mint azt Bertrand Binoche kimerítően bizonyította[56] - a Hegeltől származó inspiráció (az „emberi jogok" metafizikai absztrakciójának bírálata, amely feltételezte, hogy ezek a jogok öröktől fogva léteznek, és az egész társadalomra kiterjednek) és a Babeuftől, illetve az egyenlősítő kommunistáktól származó inspiráció (a *Nyilatkozat*ban emlegetett egyetemes „ember" burzsoá karakterének bírálata, akinek minden joga visszavezethető a tulajdon elidegeníthetetlen jellegére, és kizárja a társadalmi szolidaritás kötelességét). Az emberi jogok, ha elválasztjuk őket a polgári jogoktól, úgy jelennek itt meg, mint az emberi lényegnek az egyenlőtlenségek valóságára és a közösségiség fikciójára történő kettészakadásának spekulatív kifejeződései.

Ez az elemzés később lényegi fejlődésen megy át, elsősorban Marxnak Proudhonnal és a gazdasági liberalizmus bírálatával folytatott vitája nyomán. A *Grundrissé*ben [*A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*] van egy fontos fejlemény:[57] Marx az egyenlőség és a szabadság egyenletét, vagyis az emberi jogok vagy a „polgári demokrácia" ideológiájának lényegét az árucikkek és a pénz körforgásának idealizált reprezentációjaként határozza meg, amely ennek a „valóságos alapját" jelenti. Az egyenlőség és a szabadság szigorú reciprocitása - amit az antik társadalmak nem ismertek, a középkori társadalmak tagadtak, míg a modern társadalmak, épp ellenkezőleg, az emberi természet helyreállítását látják benne - azokból a feltételekből vezethető le, amelyek közt a piacon minden individuum úgy jelenik meg a másik előtt, mint az általánosnak, azaz magának a vásárlóerőnek a hordozója. „Tulajdonságok nélküli" emberként, bármi legyen is egyébként a társadalmi státusa (király vagy földműves) és bármekkora legyen is a magánvagyona (bankár vagy egyszerű bérmunkás)...

Szabadság, egyenlőség, tulajdon

A körforgás formája és „a szabadság és egyenlőség rendszere" között a kiemelt kapcsolat természetesen megőrződik *A tőké*ben is. Ezek pontosan azok a „tulajdonságok" (*Eigenschaften*),

[56] Kis könyvében, amelynek címe: *Critiques des droits de l'homme*, PUF, Paris, 1989.

[57] K. Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai, Marx - Engels Művei* 46/I. kötet, Kossuth, Budapest, 1972., 150. old.

amelyeket a jog az individuumnak tulajdonít (kezdve azzal a tulajdonsággal, hogy tulajdonos, *Eigentümer* lehet - megint az a fontos szójáték, amelyet Stirnernél láttunk), amelyeket „egyenlő felek" közt végbemenő érintkezések végtelen láncolataként az áruk körforgása megkövetel, s amelyeket a burzsoá politika beszédmódja az ember lényegének kifejeződéseként általánosít. Felvethető tehát, hogy ezeknek a jogoknak az általános elismerése egy „polgári társadalomban" - amely apránként felemészti az államot, „valóban igazi paradicsoma volt a velünk született emberi jogoknak", ahol „kizárólag Szabadság, Egyenlőség, Tulajdon és Bentham [azaz az egyéni haszon elve] uralkodik"[58] - megfelel az árucsere általános elterjedtségének (amit a klasszikusok „a nagy kereskedelmi társaságnak" hívnak).

Marxot azonban itt azok az ellentmondások érdeklik, amelyeket ennek a formának az általánossá válása termel ki. A *termelés* szférájában - ahová a bérmunkások saját munkaerejük szabad eladóiként lépnek be - a forma azonnal megjelenít egy erőviszonyt. Nemcsak annak a végeérhetetlen kényszersorozatnak a révén, amelyet elfed, hanem a termelők - a nagyipar által technikailag megkövetelt - *közösségének felbontására* szolgáló eszközként is, amely az egymástól elszigetelt individualitásokat kényszerűen egymás mellé helyezi. Arról van itt szó, amit Rousseau-t plagizálva így nevezhetünk: az egyént „kényszeríteni fogják, hogy szabad legyen". Ugyanakkor Marx a tőke mozgását úgy írja le, mint az individuumoktól független nagy „automatáét", amely folyamatosan „pumpálja" a többletmunkát, hogy önmagát értékesebbé tegye, s amelynek a tőkések csak „tudatos" eszközei. Az emberi jogok alapvetően nem vonatkoznak többé az individuumok szabad akaratára, pontosan úgy, ahogy megszűnt minden egyes egyéni munka társadalmi hasznossága is. Ahogy a „magában való" érték bele van plántálva a pénz testébe, ugyanúgy a tevékenység, a termelékenység, a fizikai és szellemi képesség bele van plántálva ebbe az új Leviatánba, ami a társadalmi tőke, amelyhez, úgy tűnik, mintegy „teologikus" módon, „természettől fogva" tartoznak - hiszen az individuumok csak a *társadalmi tőke által* rendelkeznek mindezekkel.[59]

Ám ha a hangsúlyt ezekre az ellentmondásokra helyezzük, az vissza fog hatni az „emberi jogok" jelentésére is, hiszen ezek ettől fogva egyszerre jelennek meg olyan nyelvként, amely-

58 *A tőke I.*, id. mű, 167. old.

59 Id. mű, 13. fejezet, „A gépi berendezés és a nagyipar", 4. „A gyár"

lyel a kizsákmányolás elfedi magát, és olyanként, amelyben a kizsákmányoltak osztályharca kifejeződik. Tehát nem annyira igazságról vagy illúzióról, hanem *tétről* van itt szó. És valóban, *A tőké*ben „A munkanap" című fejezet, amely elbeszéli „a tőkésosztály és a munkásosztály polgárháborújának" első epizódjait, „az elidegeníthetetlen emberi jogok pompázatos listájá"-nak haszontalanságán gúnyolódik, és vele szemben felértékeli „a törvényileg korlátozott munkanap szerény Magna Chartájá"-t, amely lehetővé teszi a munkásoknak, hogy osztályként „állami törvényt" kényszerítsenek ki, „egy lebírhatatlan társadalmi akadályt, mely őket magukat megakadályozza abban, hogy a tőkével kötött önkéntes szerződéssel... adják el magukat".[60] Ám a kapitalizmus meghaladásának ebben a forradalmi perspektívájában nem az egyéni szabadság és az egyenlőség tagadása a végkifejlet (amit akkoriban kezdtek kollektivizmusnak nevezni), hanem „a tagadás tagadása", azaz „az egyéni tulajdon a tőkés korszak vívmánya... alapján" (tudniillik a termelési eszközök társadalmasítása).[61]

[60] Id. mű, 8. fejezet

[61] Id. mű, 24. fejezet, 7. „A tőkés felhalmozás történelmi tendenciája"

A BÁLVÁNYTÓL A FÉTISIG

Meg tudjuk-e vonni annak az útvonalnak a mérlegét, amely magának Marxnak az ingadozásait követve elvezetett bennünket az ideológiától a fetisizmusig és ennek különféle értelmezési lehetőségeiig? Természetesen minden összehasonlításnak egyszerre kell számításba vennie a két kifejtés közös elemeit és az őket elválasztó távolságot: egyik oldalon egy ideiglenes, sosem publikált szöveg (még ha megfogalmazásainak a nyomai ott is vannak mindenütt); a másikon egy olyan szöveg, amelyen a szerző hosszan dolgozott, s amelyet a „politikai gazdaságtan bírálatának" stratégiai pontjává tett meg. A kettő között ott van Marx „tudományos" projektjének teljes átdolgozása: megváltoztatja a vita terepét, ha a célját nem is, kiigazítja a társadalmi forradalom kilátásairól alkotott nézeteit, áttér az azonnali forradalom eszméjéről a hosszabb távú koncepcióra.

Az ideológia elméletében és a fetisizmus elméletében nyilvánvalóan közös az a tény, hogy mindkettő megpróbálja kapcsolatba hozni a munkamegosztás és a verseny egyetemessé válása révén egymástól elszigetelt individuumok létfeltételeit a polgári korszakban uralkodó *abszt-*

rakciók (vagy *általánosítások*, vagy *univerzáliák*) létrejöttével és tartalmával. És közös bennük az a tény is, hogy megpróbálják elemezni azt a belső ellentmondást, amely a kapitalizmussal együtt kialakul az individuumok gyakorlati egyetemessé válása (társadalmi kapcsolataik sokrétűsége, egyedi tevékenységeik és „képességeik", amelyeket a modern technika teremt meg) és a munka, az érték, a tulajdon, a személy fogalmának elméleti egyetemessé válása (amely tendenciájában minden individuumot egyetlen fajta vagy „lényeg" egymással felcserélhető képviselőinek létfeltételeire vezet vissza) között. És végül közös bennük annak a nagy logikai struktúrának a felhasználása, amely Hegeltől és Feuerbachtól származik, és amelyet Marx folyamatosan finomított, de lényegét tekintve sohasem hagyott el: az *elidegenedésé*.

Az elidegenedés azt jelenti, hogy megfeledkezünk az eszmék vagy az általánosítások eredetéről. De azt is jelenti, hogy megfordul az individualitás és a közösségiség közötti valóságos viszony. Egy harmadik jelentés: az individuumok reális közösségének *szakadását* a társadalmi viszonyok olyan *kivetülése* vagy áthelyeződése követi, amelyben azok külső „dologgá" változnak. Ez a dolog az egyik esetben egyszerűen „bálvány", olyan elvont képzet, amely mintha saját jogon létezne az eszmék világmindenségében (a Szabadság, az Igazság, az Emberiség, a Jog), míg a másikban „fétis", olyan anyagi dolog, amely a földi világhoz, a természethez tartozónak látszik, és az individuumokra ellenállhatatlan erővel hat (az áru, de főként a pénz).

Ennek a különbségnek azonban komoly következményei vannak, amelyek Marxnál éppúgy megjelennek, mint a követőinél (akár marxisták, akár nem). Foglaljuk össze őket nagy vonalakban, megjegyezve, hogy amit *A német ideológia* felvázol, az a *hatalom* szerkezetének elmélete, míg az, amit *A tőke* a fetisizmusról adott meghatározásával leír, egy *függőségi* mechanizmus. A két probléma természetesen nem lehet teljesen független egymástól, de eltérő társadalmi folyamatokra hívják fel a figyelmünket, és két különböző gondolkodásmódra vezetnek a felszabadulás problémáját illetően.

Ezt az alternatívát egy egész sor szempontból ki lehet fejteni. Például a munkára és a termelésre való hivatkozások alapján. Az ideológia szempontjából a hangsúly azon van, hogy tagadjuk a termelés anyagi feltételeit, illetve az általuk gyakorolt kényszereket, vagy megfeledkezünk róluk. Ideológiailag minden termelés vagy megtagadott, vagy szublimált formában van jelen: szabad „alkotás" lesz belőle. Ezért kerül

itt a középpontba a kétkezi és szellemi munka megosztásáról vagy az intellektuális különbségről való gondolkodás. Mint láttuk, ez Marx számára lehetővé teszi, hogy megmagyarázza azt a mechanizmust, amelynek révén az osztályideológia dominanciája újratermelődik és legitimálódik. Ezzel szemben a fetisizmus elmélete szempontjából a hangsúly azon a módon van, ahogyan minden termelés alárendelődik a csereérték újratermelésének. Itt központi kérdéssé az áruforgalom formája válik, illetve az a megfelelés, amely a gazdasági fogalmak és a jogi fogalmak, a csere egyenlősítő formája és a szerződés egyenlősítő formája, az eladás és a vásárlás „szabadsága", illetve az individuumok személyes „szabadsága" között jön létre.

Azt is bemutathatnánk, hogy az elidegenedés jelenségei, amelyekkel itt dolgunk van, fordított irányba fejlődnek: egyfelől a hit területét érintik, az individuumok „idealizmusához" van közük (a transzcendens értékekkel együtt, amelyekre hivatkoznak: az Isten, a Nemzet, a Nép, sőt a Forradalom is), másfelől az észleléshez köthetők, az individuumok realizmusához vagy „utilitarizmusához" van közük (a hétköznapi élet evidenciáival együtt: hasznosság, a dolgok ára, a „normális" viselkedés szabályai). És ennek már vannak politikai konzekvenciái: mert tudjuk, hogy a politika (ide értve a forradalmi politikát) egyszerre az eszmények és a megszokások kérdése is.

Az állam vagy a piac

Ez a különbség azonban elvezet bennünket ahhoz a nagy ellentéthez, amely minden korábbit magába foglal. Az ideológia elmélete alapvetően *államelmélet* (vagyis: olyan uralmi mód elmélete, amelynek lényegi része az állam), míg a fetisizmus elmélete alapvetően *a piac elmélete* (vagyis: a szubjektumok és az objektumok „világa" olyan intézményesülésének és függőségi módjának az elmélete, amelynek lényegi része a társadalomnak piacként való megszerveződése, és a kereskedelmi teljesítmények társadalom fölött gyakorolt uralma). Ezt a különbséget kétségkívül az eltérő időszakok, sőt azok az eltérő helyek magyarázzák (Párizs, London: a politika fővárosa és az üzlet fővárosa), ahol Marx kidolgozta az egyiket is, a másikat is, és magyarázza az az eltérő elképzelés, amelyet akkoriban a forradalmi harc feltételeiről és céljairól alakított ki magának. Amikor a burzsoá uralom megdöntésének gondolata ellentmondásba került a polgári társadalom fejlődésével, át kellett térni arra a kérdésre, hogy miként lehet feloldani a kapitalizmus által kitermelt *társadalmasítási* módban rejlő ellentmondást.

Érthetővé teszik ezt a különbséget gondolkodásának azon főbb forrásai - de a két dolog természetesen összefügg -, amelyek egyben kritikájának tárgyát is képezik. A fetisizmus elmélete a politikai gazdaságtan bírálatának ellenpontjaként alakult ki, mert Marx talált Smith-nél, de főként Ricardónál egy olyan „értékanatómiát", amely teljes egészében a munka számszerűsítésén, illetve a piac olyan automatikus szabályozásának „liberális" fogalmán alapult, amelyet az egyéni cserék játéka határoz meg. Ezzel szemben az ideológiáról szóló elméletet azért az állam problémájával összefüggésben dolgozta ki, mert Hegel, mint láttuk, meglepő meghatározást adott a jogállamról, amikor a társadalomra ható hegemóniaként fogta fel.

Itt válhat világossá az a rendkívül figyelemreméltó tény, hogy a kortárs teoretikusok, akik mindannyian valami fontosat köszönhetnek a marxi ideológiafogalomnak, nevezetesen az ideológia vagy az eszmék *termelési feltételeiről* szóló koncepciójának, óhatatlanul szembetalálkoznak a hegeli eredetű kérdésekkel. Ezek: a „szerves értelmiségiek" (Gramsci), az „ideológiai államapparátus" (Althusser), az „állami nemesség" és a „szimbolikus erőszak" (Pierre Bourdieu). De már Engels is - amikor 1888-ban (*Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*) újra felfedezi az ideológia fogalmát - azt próbálja meg kimutatni, mi teszi az államot „az első számú ideológiai hatalommá", és feltárni a „világfelfogások" vagy a domináns ideológia formák történelemben egymást követő törvényeit, amelyek az osztályállamok legitimitását biztosították. Ezzel szemben a fetisizmus elemzésének utóéletében kell keresni az árulogika vagy az érték szimbolikája (Frankfurti iskola, Henri Lefèbvre, Guy Debord, Heller Ágnes) által vezérelt „mindennapi élet" fenomenológiai leírásait éppúgy, mint a pénz és a törvény „nyelve" által strukturált társadalmi képzeletvilág elemzését is (Maurice Godelier, Jean-Joseph Goux vagy Castoriadis, aki felcseréli az intézményt a struktúrával, vagy éppen Baudrillard, aki megfordítja Marxot, amikor „a használati érték fetisizmusát" tanulmányozza „a csereérték fetisizmusa" helyett.

IV. IDŐ ÉS HALADÁS: MEGINT EGY TÖRTÉNELEMFILOZÓFIA?

Az eddigi viták nyomán keletkezhet az a benyomás, hogy a filozófiának Marxnál alapjában véve csak *előzetes* értelme van. Ha túllépünk azon, hogy kinyilvánítja a filozófia azonnali meghaladását, mi marad? Az ideológia bírálata és a fetisizmus elemzése. Márpedig az egyik előfeltétele a dolgokhoz magukhoz való visszatérés, annak az elvont tudatnak a meghaladása, amely arra épült, hogy megfeledkezett saját, a munkamegosztásban rejlő gyökereiről. Míg a másik a politikai gazdaságtan bírálatának a fordítottja, amely felfüggeszti az áruformák objektivitásának a látszatát, hogy visszatérjen társadalmi megalapozottságukhoz, és kibontsa az érték „lényegét", hogy az ugyanis maga az „élőmunka".

Azt jelenti-e ez, hogy Marx szempontjából a filozófia kimerül az ész (vagy az esztelenség)

szociológiai, gazdasági és politikai bírálatában? Nyilvánvalóan nem ez a programja. Az ideológia vagy a fetisizmus kritikája már a megismerés részét alkotja. A *társadalmi viszonyok történetiségének* felismerésében ez csak egy adott pillanat (következésképpen, ha visszanyúlunk a VI. *Feuerbach-tézis*ben lefektetett programatikus egyenlethez, az „emberi lényeg" történetiségében is). Azt tételezik, hogy a munkamegosztás, a termelőerők fejlődése, az osztályharc a saját ellentettjeikként nyilvánulnak meg. A teoretikus tudatnak, amely az ideológiában függetlenedik, illetve a szubjektumok és objektumok spontán reprezentációjának, amely az áruk körforgásából következik, ugyanaz az általános formája: megalkotni egy „természetről" szóló fikciót, tagadni a történelmi időt, tagadni saját függésüket az átmeneti körülményektől, de legalábbis kivonni magukat alóluk, azáltal például, hogy a múlt részének tekintik őket.

Mint Marx *A filozófia nyomorúságá*ban (1847) írja: „A közgazdászok sajátságos módon járnak el. Szerintük csak kétféle intézmény van: mesterséges és természetes. A hűbériség intézményei mesterséges intézmények, a burzsoázia intézményei természetesek. Ebben a teológusokhoz hasonlítanak, akik szintén kétféle vallást különböztetnek meg. Minden vallás, amely nem az

övék, az emberek kitalálása, saját vallásuk ellenben Isten emanációja. Amikor a közgazdászok azt mondják, hogy a jelenlegi viszonyok - a polgári termelés viszonyai - természetesek, ezzel azt akarják értésünkre adni, hogy ezek olyan viszonyok, amelyek között a gazdagság létrehozása és a termelőerők fejlődése a természeti törvényeknek megfelelően történik. Ezek a viszonyok maguk tehát az idők befolyásától független természeti törvények. Örök törvények, amelyeknek mindig uralkodniok kell a társadalmon. Vagyis történelem volt, de többé már nincs."[62]

Marx munkájában tehát a kritikus pont visszautal a természettel vagy a „metafizikai" nézőponttal és a történelemmel való szembenállásra (Gramsci majd „abszolút történetiségről" beszél). És Marx filozófiája, akár befejezett, akár nem, maga is arra a feladatra vállalkozik, hogy végiggondolja az idő anyagiságát. Ám ez a kérdés, mint már láttuk, elválaszthatatlan attól a bizonyítástól, amelyen újra és újra dolgozni kell: hogy a kapitalizmus, a „polgári-tőkés társadalom" magában hordozza a kommunizmus szükségszerűségét. Ahogy Leibniz mondta, „a jövővel terhe-

[62] Karl Marx, *A filozófia nyomorúsága. Válasz Proudhon úrnak „A nyomorúság filozófiájá"-ra*, II. fejezet: „A politikai gazdaságtan metafizikája", 1. §. „A módszer, Hetedik és utolsó észrevétel". In *Marx-Engels Művei*, 4. kötet, Kossuth, Budapest, 1959., 133-134. old.

sek". És ez a jövő már *holnap* van. Az idő, minden jel erre mutat, csak a haladás másik neve, hacsak nem formális lehetőségének a feltétele. Végezetül ezt a kérdést kell megvizsgálnunk.

A TAGADÁS TAGADÁSA

Emlékszünk *A politikai gazdaságtan bírálatához* írott előszó (1859) híres soraira:[63]

„Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. [...] Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak [...] azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között addig fejlődtek. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmasodik az egész óriási felépítmény [...] Egy társadalmi alakulat soha nem tűnik el addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas,

[63] Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához*. In *Marx-Engels Művei*, 13. kötet, Kossuth, Budapest, 1965., 6-7. old.

és új, magasabbrendű termelési viszonyok soha nem lépnek helyébe, amíg anyagi létezési feltételeik magának a régi társadalomnak méhében ki nem alakultak. Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha pontosabban megvizsgáljuk, mindig azt látjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak, vagy legalábbis létrejövőfélben vannak. Nagy vonásokban az ázsiai, antik, feudális és modern polgári termelési módok jelölhetők meg a gazdasági társadalomalakulat progresszív korszakaiként."

És most olvassuk el ismét *A tőke* (1867) néhány frappáns megfogalmazását:[64] „A gyárrendszerből [...] kisarjadt a csírája a jövő nevelésének, amely minden gyermek számára egy bizonyos koron túl összekapcsolja majd a termelő munkát az oktatással és a tornával, nemcsak egyik módszerként a társadalmi termelés fokozására, hanem az egyetlen módszerként mindenoldalúan fejlett emberek termelésére." [...] „A modern ipar egy termelési folyamat meglevő formáját soha nem tekinti és kezeli véglegesnek. Technikai bázisa ezért forradalmi, míg minden korábbi termelési módé lényegileg konzervatív volt." [...]

[64] *A tőke I.*, id. mű, 13. fejezet, „Gépi berendezés és nagyipar", 452-456. old.

„Másrészt tőkés formájában újratermeli a munka régi megosztását, megcsontosodott partikularitásaival együtt. Láttuk," [...] hogyan tombolja ki magát ez az ellentmondás a munkásosztály szakadatlan feláldozási ünnepében, a munkaerők legmértéktelenebb elpocsékolásában és a társadalmi anarchia dúlásaiban. Ez a negatív oldal. Ha azonban a munka változása most csak [...] egy mindenütt akadályokba ütköző természeti törvény vakon romboló hatásával tör magának utat, a nagyipar a maga katasztrófái által élethalál-kérdéssé teszi, hogy a [...] rendelkezésre álló munkásnépesség szörnyűségét helyettesítsék azzal, hogy az ember abszolúte rendelkezésre áll változó munkakövetelmények számára; hogy a részegyént, egy társadalmi részletfunkció puszta hordozóját helyettesítsék a totálisan fejlett egyénnel, akinek számára a különböző társadalmi funkciók egymást felváltó tevékenységi módok. [...] nem fér kétség hozzá, hogy a politikai hatalomnak a munkásosztály által való elkerülhetetlen meghódítása meg fogja hódítani a helyet az elméleti és gyakorlati technológiai oktatásnak is a munkásiskolákban. Éppily kevéssé fér kétség ahhoz, hogy a termelés tőkés formája és a munkások ennek megfelelő gazdasági viszonyai a legszögesebb ellentmondásban állnak a forradalmasodás ilyen erjesztőivel és

ezek céljával, a munka régi megosztásának megszüntetésével. Egy történelmi termelési forma ellentmondásainak fejlődése azonban az egyetlen történelmi útja e termelési forma feloldódásának és újjáalakulásának."

És végezetül idézzük fel ismét az imént hivatkozott I. könyv következtetéseit:[65]

„Mihelyt ez az átalakulási folyamat a régi társadalmat elég mélyen és elég nagy területen szétbomlasztotta, mihelyt a munkások proletárokká, munkafeltételeik tőkévé változtak, mihelyt a tőkés termelési mód a saját lábán áll, a munka további társadalmasítása és a földnek és más termelési eszközöknek további átváltoztatása társadalmilag kiaknázott, tehát közös termelési eszközökké, ennélfogva a magántulajdonosok további kisajátítása új formát ölt. Amit most ki kell sajátítani, az már nem az önállóan gazdálkodó munkás, hanem a sok munkást kizsákmányoló tőkés. Ez a kisajátítás maguknak a tőkés termelés benső törvényeinek játéka útján, a tőkék centralizációja útján megy végbe. [...] Ugyanakkor, amikor folytonosan csökken azoknak a tőkemágnásoknak a száma, akik ennek az átalakulási folyamatnak összes előnyeit bitorolják és monopolizálják, nő a nyomor, az elnyomás,

[65] Id. mű, 24. fejezet, Az úgynevezett eredeti felhalmozás, 7. A tőkés felhalmozás történelmi tendenciája, 712-713. old.

a szolgaság, az elfajulás, a kizsákmányolás, de nő a mind nagyobbra duzzadó és magának a tőkés termelési folyamatnak a mechanizmusa által iskolázott, egyesített és megszervezett munkásosztály felháborodása is. A tőkemonopólium bilincsévé válik annak a termelési módnak, amely vele és alatta virágzott fel. A termelési eszközök centralizációja és a munka társadalmasítása olyan pontot ér el, amelyen már nem fér meg tőkés burkában. A burkot szétrepesztik. Üt a tőkés magántulajdon végórája. A kisajátítókat kisajátítják. [...]a tőkés termelés egy természeti folyamat szükségszerűségével létrehozza saját tagadását. Ez a tagadás tagadása."

A dialektika kétértelműsége

Ezek után hogyan kételkedhetnénk abban, hogy Marx a 19. században a *haladás* gondolatának (vagy ideológiájának) tipikus képviselője volt, Saint-Simon és Jules Ferry között? „Kevés olyan fantaszta ötlet van - írja Robert Nisbet *History of the Idea of Progress* című könyvében[66] -, mint a nyugati marxistáké, akik ma ki akarják vonni Marxot a 19. század evolucionista és haladáspárti hagyományából." Számára a haladás nem

[66] Basic Books, New York, 1980.

a modernitás, nem a liberalizmus és még kevésbé a kapitalizmus. Azaz mégis, „dialektikus értelemben", a kapitalizmus annyiban, amennyiben elkerülhetetlenné teszi a szocializmust, és fordítva, a szocializmus annyiban, amennyiben feloldja a kapitalizmus ellentmondásait.

Kétségkívül ez az egyik oka annak a filozófiai kiközösítésnek, amely ma „a történelem materialista felfogását" sújtja, s Marx nevét ezzel kapcsolják össze. Ma ugyanis - Georges Canguilhem[67] megfogalmazását kölcsönvéve - *a haladás gondolatának hanyatlását éljük.* A dialektikafogalom a maga hegeli (a „szellem" dialektikája) vagy marxi („a termelési módok" és a „társadalmi formációk" dialektikája), vagy az Engelshez kapcsolódó (a „természet" dialektikája) verziójában ebből a szempontból alapvetően ambivalens helyzetben van. Némelyek számára a haladás pozitivizmusának alternatívájaként jelenik meg. A folyamatos és egyenletesen felfelé irányuló mozgás sémájával - „a haladás a rend előmozdítása", Auguste Comte kifejezésével élve, aki maga is elismerte, hogy adósa a felvilágosodásnak, mindenekelőtt Condorcet-nak - valóban a válságokról, a „kibékíthetetlen" konfliktusokról szóló elképzelést állítja szembe, illetve

[67] G. Canguilhem: *La décadence de l'idée de progrès, Revue de métaphysque et de morale*, N. 4, 1987.

„az erőszak szerepét a történelemben". Másfelől azonban leírható úgy is, mint a haladás ideológiájának (ellenállhatatlan *erejének*) beteljesülése, hiszen azt célozza, hogy mindezeket a „negatívumokat" egy magasabb rendű szintézisben foglalja össze, hogy értelemmel ruházhassa fel és „végső soron" annak a szolgálatába állíthassa, aminek ellentmondani látszott.

Ennek a fejezetnek az a célja, hogy bemutassa, a dolgok mégis kevésbé egyszerűek, mint azt az értékítéletek egyszerű megfordítása alapján feltételezhetnénk. Magánál Marxnál is így van (tőle itt elsősorban nem véleményeket, hanem érveléseket és elemzéseket fogunk idézni). Így van ez akkor is, ha felidézzük azoknak a kérdéseknek a sokaságát, amelyeket a haladás egyik „paradigmájának" sokkal mozgékonyabb fogalma fed le. Nem úgy fogjuk olvasni, mint egy általános fogalom egyik *megjelenítését* Marxnál; sokkal érdekesebb az a probléma, hogyan lehet alkalmazni egy ilyen gondolat belső problémáinak *feltárására*, vizsgálatára.

A HALADÁS MARXISTA IDEOLÓGIÁI

Ám mindenekelőtt fel kell mérnünk, milyen helyet foglal el a marxizmus mint elmélet és mint mozgalom vagy „tömeges hit" a haladás gondolatának társadalomtörténetében. Hogy korunkban egészen sokáig léteztek nem egyszerűen többé-kevésbé befolyásos doktrínák (és ki állítaná, hogy ma már nem léteznek?), hanem valamiféle közös „haladásmítoszok", azt alapvetően a marxizmusnak köszönhetjük. A marxizmus tette igazán maradandóvá azt a gondolatot, hogy az „alul lévők" *aktív* szerepet játszanak a történelemben azáltal, hogy maguk is feltörekvőek, és hogy a történelmet is „felfelé" hajtják. Már amennyiben a haladás gondolata több, mint reménykedés, megelőlegezett bizonyosságként ez az elképzelés abszolút nélkülözhetetlen, és semmit sem értünk meg a 20. század történelméből, ha ettől elvonatkoztatunk. Legalábbis a nagy háború megpróbáltatása óta - mint azt Valéry írja - a civilizációk „tudják, hogy halandók", és a spontán módon megvalósuló haladás kifejezetten valószínűtlen... Ezt az elképzelést tehát csak az a gondolat hitelesítheti, hogy a haladás forradalmi módon vagy reformista módon megy végbe, azon tömegek révén, amelyek önmaguk felsza-

badítására vágynak. Erre szolgált a marxizmus, és nincs mit csodálkozni azon, ha egyidejűleg folyamatosan erősítette önmagában ennek a haladásképzetnek a kiválóságát.

Joggal beszélünk itt marxizmusról, és nem pusztán szocializmusról. A társadalmi haladás tézise (elkerülhetetlenségéé, pozitív mivoltáé) természetesen egyik alkotóeleme az egész szocialista tradíciónak: utópista irányzatának éppúgy, mint „tudományos" irányzatának. Saint-Simon, Proudhon, Henry George (a *Haladás és szegénység* 1879-ben jelent meg). De a marxizmus volt az, amely de facto a haladás dialektikus változatára tett javaslatot (mintegy *megkettőzve* a gondolat tartalmát), és biztosította, hogy bekerüljön az európai és Európán kívüli különböző „világok" nagy társadalmi és politikai mozgalmainak vérkeringésébe.

Néhány év eltéréssel Gramsci és Walter Benjamin, mindkettő a maga módján, éppen ezért veti alá kívülről kíméletlen bírálatnak a társadalmi haladás tételét. Gramsci a *Börtönfüzetekben* úgy írja le a II. és III. Internacionálé „ökonomizmusát" mint olyan fatalizmust, amellyel a munkások és szervezeteik „alárendelt" világképet kovácsolnak maguknak, s amelyben az emancipáció a technikai fejlődés elkerülhetetlen következménye. Benjamin pedig utolsó szövegében, *A történelem fogalmáról*[68] írott 1940-es téziseiben arról a marxista „historicizmusról" beszél, amely - *per definitionem* hiábavaló - kísérlet volna arra, hogy az elnyomottak számára viszszavegye az uralkodók vagy „győztesek" állandó és halmozódó, jellegzetes vízióját, akik biztosak benne, hogy „az árral úsznak". Ez a leírás (amely némileg emlékeztet a nietzschei megfogalmazásokra) kétségkívül elevenbe vág.

Benjamin

Walter Benjamint, aki 1892-ben született Berlinben és 1940-ben halt meg Port-Bouban (öngyilkos lett, mert félt, hogy a frankóista rendőrség átadja a Gestapónak), gyakran tartják (hibásan) az Adorno, Horkheimer, az első időszakbeli Marcuse, később Habermas által meghatározott Frankfurti iskola képviselőjének, noha csak a háttérben maradó és félreértett „útitárs" volt. Fiatal korában erősen hatott rá Georges Sorel, az 1908-as *Gondolatok az erőszakról* (Századvég, Budapest, 1884.) szerzője, valamint Kafka, és közeli barátja volt a zsidó misztika teoretikusa és történésze, Gershom Scholem. Később társnője, Aszja Lacisz, a litván forradalmár áttéríti a kommunizmus-

[68] *A történelem fogalmáról*. In: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*, Magyar Helikon, Budapest, 1980. Lásd Michael Löwy kommentárját: *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie*, PUF, Paris, 2001.

ra, és néhány éven át szoros kapcsolatok fűzik Bertolt Brechthez is, akinek osztja a harcos irodalomról szóló elképzelését. Doktori disszertációjával (*A műkritika fogalma a német romantikában* - 1919, magyarul Gutenberg-tér-sorozat, Gond-Cura Alapítvány - Palatinus, Budapest, 2004), és később *A német szomorújáték eredeté*vel (in *Angelus novus*, id. mű) nem sikerült egyetemi habilitációt szereznie, és ez egzisztenciális bizonytalanságra ítélte, amit csak súlyosbított a nácizmus hatalomra kerülése. Munkásságát, amelynek lényegét esszétöredékek alkotják (közülük többet is érett művei nagy ihletőjének, Baudelaire-nek szentelt), arra szánta, hogy összeálljon belőle egy történelmi, filozófiai és esztétikai mű a második császárság építészetének „párizsi árkádjairól": a fantasztikum és a racionalitás kombinációját elemzi benne, amely a modern „mindennapiságot" alkotja. (Lásd a francia-angol forrásokat: Walter Benjamin: *Paris capitale du XIXe siècle, Le livre des passages*, Éditions du Cerf, Paris, 1989; vö.: Christine Buci-Glucksmann: *La Raison baroque de Baudelaire à Benjamin*, Galilée, Párizs, 1984; Susan Buck-Morss: *The Dialectics of Seeing Walter Benjamin and the Arcades Project*, The MIT Press, Cambridge, USA, 1989). A Szovjetuniótól való távolságtartása, illetve a nácizmus tragikus tapasztalatai nyomán a haladás-ideológiákról szóló bírálata (1940-ben *A történelem fogalmáról*. In *Angelus novus*, id. mű) egyszerre politikai és vallási jellegű: a „jelenkor" (*jetztzeit*) a szakadás pillanata a történelemben, ahol a megsemmisülés és a megváltás csap össze.

Idézzük fel, hogy mi volt a marxista „haladáselmélet" három nagy vívmánya.

- Először is a német szociáldemokrácia, általánosabban a II. Internacionálé ideológiája. Belső nézeteltérései (episztemológiaiak: az Internacionálé az első pillanattól kezdve megosztott volt a naturalista felfogás /ahol Marx tanítása Darwinéval keveredik/ és az etikai felfogás között /ahol Marxot inkább Kant szemüvegén át olvassák/; politikaiak: a revizionizmus /Bernstein, Jaurès/ és az ortodoxia /Kautsky, Plehanov, Labriola/) csak még hangsúlyosabbá teszik azt, hogy a lényeget illetően - a történelem értelméről szóló bizonyosságban - konszenzus van.

- Azután a szovjet kommunizmus és a „létező szocializmus" ideológiája. Ennek is megvoltak a maga vitái, amit Althusser „a II. Internacionálé posztumusz revánsának" nevezett:[69] a sztálini gazdasági voluntarizmus; a posztsztálinista marxizmus, amely lassanként a *status quo* kezelése irányába tolódott el, és két, olykor kibékíthetetlen érdekellentétekkel rendelkező kör között oszlott meg, a „szocialista tábor" és a „nemzetközi kommunista mozgalom" között. Itt azt

[69] Lásd: *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris, 1973.

a rendkívüli feszültséget volna érdemes elemezni, amely ezt az ideológiát jellemezte (és amely nagyrészt minden bizonnyal magyarázza a befolyását): egyfelől ott volt az ellenállás programja a kapitalista modernizációval szemben (azaz a *visszatérés* ahhoz a vagyonközösséghez, amelyet a kapitalista modernizáció tönkretesz), másfelől a *szélsőséges modernitás* programja, azaz a modernitás meghaladása, a „nagy ugrás" az emberiség jövőjébe (nemcsak a „szovjethatalom plusz villamosítás", Lenin 1920-as jelszava szerint, hanem az új ember utópiája és a kozmosz meghódítása értelmében).

- Végül a *szocialista fejlődés* ideológiája, amelyet a harmadik világban dolgoztak ki, egyszersmind kívülről is rájuk vetítették a dekolonizáció után. Ami itt fontos, hogy létezik a fejlődésről szóló elképzelésnek egy marxista és egy nem marxista változata. Ám a határ a kettő között nem állandó: sokkal inkább egy állandó politikai és intellektuális versengésről van szó. A marxizmus azzal mutatta meg leginkább, milyen mélyen kötődik annak a haladó ökonomizmusnak a közös alapjaihoz - amelynek a gondolatát a felvilágosodás (Turgot-tól és Adam Smith-től Saint-Simonig) dolgozta ki -, hogy a 20. században a tőkés világgazdaság „perifériájának" fejlődési programjává vált (Kínától Kubáig, Algériától Mozambikig). Is-

mét csak a maga reformista és forradalmi változataiban, reményeivel és katasztrófáival együtt. Ám ugyanígy vitathatatlan az is, hogy a nélkül a részben valóságos, részben imaginárius kihívás nélkül, amelyet a „marxista megoldás" képviselt, a tervgazdálkodás és az állam elméletei a harmadik világra alkalmazva nem lettek volna bemutathatók a *társadalmi* fejlődés alternatív elméleteiként. Jól látjuk ezt, mióta a monetarista liberalizmus és ellentételezése, a „humanitárius beavatkozás" osztatlanul uralkodik.

Fontos, hogy emlékeztessünk erre az ügyre, még ha csak nagyvonalakban is, mert ez vezet el bennünket ahhoz, hogy magának a fejlődésnek a kritikáját relativizáljuk - legalábbis ne fogadjuk el fenntartás nélkül minden állítását. Az a tény, hogy a marxista haladásfelfogás legutóbbi nagy megvalósulásai olyan, egyszerre etatista, racionalista és populista ideológiák voltak, amelyek az alulfejlettségből akartak kitörni, le kellene beszélje Európát, és általánosabban a „centrumot" (vagy az „Északot") arról, hogy könnyelműen a „haladásillúziók végét" hirdesse. Mintha egyszer és mindenkorra a mi kiváltságunk volna, hogy meghatározzuk, hol, mikor és kinek kell keresnie a racionalitást, a termelékenységet és a gazdasági fellendülést. Azok a funkciók még szintén részletes elemzésre várnak, amelyeket

a történelemben a munkásmozgalom töltött be az emberiség előrehaladásának és annak a reménynek a képével, hogy egy napon egybeesik majd az egyéni teljesítmény és a közösség üdve.[70]

A TÖRTÉNELEM INTEGRÁLTSÁGA

A haladás kritikája - azon az úton haladva, hogy a „posztmodern" filozófiák[71] közhellyé tegyék - más csapdákat is rejt. Leggyakrabban olyan nyelvezetben jelenik meg, amely maga is historizál: egy uralkodó képzet bírálataként az egyik „paradigmát" egy másikkal váltja fel. Márpedig ezek a differenciálatlan fogalmak több mint kétesek. Van-e tulajdonképpen a haladásnak egyetlen olyan *fogalma* vagy *paradigmája*, amely a felvilágosodástól kezdve a szocializmusig és a marxizmusig uralkodott volna? Mi sem kétségesebb ennél. Semmiféle, a kérdésről folytatott vita nem spórolhatja meg a haladáseszmény kompo-

[70] Arról, hogy a marxizmus miként írta le a társadalmasítás forradalmi gondolatát evolucionalista nyelven, lásd Jean Robelin: *Marxisme et socialisation,* Méridiens/Klincksieck, Paris, 1989. A 19. és 20. századi szocialista jövőképekről lásd: Marc Angenot: *L'Utopie collectiviste*, PUF, Paris, 1993.

[71] Lásd Jean-François Lyotard: *A posztmodern állapot*. In *A posztmodern állapot*, Századvég, Budapest, 1993.

nenseinek elemzését, amelyek illeszkedése nem automatikus.

A haladásképzetek, amelyek a 18. század végén alakultak ki, elsősorban a történelem integráltságának elméleteiként (vagy inkább eszméiként) jelennek meg, egy olyan téridő-görbe mintájára, amely különböző alternatívákra ad lehetőséget. A történelem integráltsága saját „stádiumainak" megkülönböztetésében ragadható meg, egymásutánjuk „logikájában". Vagy megragadható egy-egy olyan kitüntetett pillanat meghatározó jellegében (válság, forradalom, rendszerdöntés), amely a társadalmi viszonyok összességét, az emberiség sorsát érinti. Ugyancsak elgondolható olyan határozatlan folyamatként, amelynek egyedül az iránya jellemző (Bernstein, a „revizionizmus" atyja mondja majd híres mondatában: „A végső cél [*Endziel*] semmi, a mozgalom minden.")[72] De ellenkezőleg, olyan folyamatként is meghatározható, amely elvezet egy végső határhoz: a homogenitás vagy egyensúly „stacionárius állapota" (Cournot-nál, Stuart Millnél), illetve Kautsky ultraimperializmusa - noha mindezek a konzervatívok, liberálisok vagy szocialisták, sokkal inkább, mint Hegel,

[72] *A szocializmus előfeltételei és a szociáldemokrácia feladatai* (*Die Voraussetzungen des Socialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 1899), Kossuth, Budapest, 1989.

ugyanazzal az elképzeléssel rendelkeznek a feszültségek és az egyenlőtlenségek végső megoldásáról.

Ezek a különféle módok, hogy a történelmet mint teleológiát ábrázolják, két egymástól független tézis kombinálását feltételezik. Az egyik az *irreverzibilitást* és az idő linearitását állítja. Ebből fakad a kozmikus idő és a ciklikus vagy véletlenszerű politikatörténet gondolatának elvetése (és mitikusként vagy metaforikusként való bemutatása). Jegyezzük meg nyomban, hogy az irreverzibilitás nincs szükségképpen fölényben: a 19. századi történelemteoretikusok nagy része, akár merít az energia szétszóródásának fizikai modelljeiből, akár nem, ezért állíthatta szembe egymással a haladás és a hanyatlás gondolatát, miközben megmaradt ugyanannak az előfeltevésnek a keretei között (gondoljunk csak Gobineau művére, az *Essai sur l'inégalité des races humaines*-re, amelyet 1853-ban kezdtek el publikálni, majd később felhasználták arra, hogy az „osztályharcok" elképzelésével szemben elfogadtassák a „fajok harcáról" szóló elképzelést). Az irreverzibilitás gondolatát tehát ki kell egészíteni egy másikkal: a technikai vagy erkölcsi *tökéletesedéssel* (vagy a kettővel együtt). A tökéletesedés nemcsak a kevesebbtől a több felé, vagy a rosszabbtól a jobb felé mutathat, hanem

tartalmazza valamiféle pozitív „mérleg" megvonását is a hátrányok és az előnyök között, amit ma *optimumnak* neveznénk (gondoljunk itt arra a módra, ahogyan a Leibniz-féle „a lehetséges világok legjobbika"-kép újra megjelenik a liberalizmus progresszista hagyományában: Benthamtól kezdve a maga hasznosságdefiníciójával, amely szerint a hasznosság a lehető legnagyobb számú egyén lehető legnagyobb elégedettsége, Rawls mai „különbségelvéig", amely szerint csak azok az egyenlőtlenségek létjogosultak, amelyek javítják a legelesettebbek helyzetét).[73]

Végül a haladásként felfogott történelem megerősítheti a változás gondolatát a változásra való *egyre erősödő képességgel*, és a nevelésre helyezett hangsúly pontosan itt kapcsolódhat össze a haladás gondolatával. És máris áttérünk a klasszikus haladáselméletek negyedik összetevőjére, amely bizonyos értelemben a legfontosabb politikailag, filozófiailag azonban a legproblematikusabb: az átformálás *önmagunk* átformálása, azaz *önátalakítás*, mi több, *önteremtés*, amelyben a szubjektumok autonómiája valósul meg.[74] Végső soron még a természeti erők

[73] John Rawls: *Az igazságosság elmélete*, Osiris, Budapest, 1997. § 13.

[74] „Minthogy azonban a szocialista ember számára *az egész úgynevezett világtörténelem* nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása, mint a természetnek az ember számára való létrejövése, ily módon megvan a szemléletes, ellenállhatatlan bizonyítéka a maga

fölötti uralmat és a bolygó erőforrásainak meghódítását is ebből a perspektívából kell elképzelni. Mint Marx az 1844-es kéziratokban mondja, az ipar és a természettudományok is „az emberi lényegi erők nyitott könyvé"-nek tekintendők. Következésképpen itt a *praxis* problémája újbóli megjelenésének vagyunk tanúi, azzal az eltéréssel, hogy itt nem egy individuális, hanem egy kollektív átalakulás gondolatáról van szó. Ez értelemszerűen laicista gondolat, legalábbis ellentmond minden olyan felfogásnak, amely a történelem folyamatát valamiféle isteni akarat eredményeként képzeli el, de nem szükségképpen összeegyeztethetetlen a természet „tervezése" vagy „gazdaságtana" teológiai sémáinak különféle áttételeivel. A nehézség abban áll, hogy ezt immanens módon kell elképzelni, azaz külső erőknek vagy princípiumoknak a folyamatba való beavatkozása nélkül.

Az evolúció elmélete?

A 19. század teoretikusai a változás vagy a történelmi átalakulás „törvényeit" keresik, úgy, hogy a modern társadalmat a *múlt* és a többé-kevésbé közeli *jövő* között helyezik el. A múltat a különböző (ipari, politikai, sőt vallási) forradalmak száműzték a modernitás előtörténetébe, a jövőt a jelen instabilitása és a feszültségei vetítik előre. A teoretikusok óriási többsége úgy oldotta meg a problémát, hogy elfogadta az evolucionista sémákat. Az evolucionizmus, megint csak Canguilhem terminológiájával élve, a 19. század *par excellence* „tudományos ideológiája", azaz kitüntetett terepe a tudományos kutatási programok, illetve az elméleti és társadalmi elképzelések („a totalitáshoz való eljutás öntudatlan igénye"[75]) érintkezésének. Ebben az értelemben gyakorlatilag lehetetlen nem evolucionistának lenni a 19. században, hacsak valaki nem teológiai alternatívát kínál újból a tudományos helyett. Ettől még Nietzsche se nagyon tud szabadulni, aki azt írja (az 1888-as *Antikrisztus*ban, Ictus, Szeged, 1993.), hogy a haladás csupán modern eszme, azaz hamis eszme.

Ez azonban azt is jelenti, hogy az evolucionizmus az az intellektuális összetevő, amely-

önmaga általi *születéséről*, a maga *keletkezési folyamatáról*." (K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. In *Marx-Engels Művei*, 42. kötet, Kossuth, Budapest, 1981., 115. old.)

75 Georges Canguilhem: *Qu'est-ce qu'une ideologie scientifique?* In *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Librarie Vrin, Paris, 1977. A Darwin előtti és utáni evolúcióról szóló kitűnő tanulmány megtalálható: Canguilhem, Lapassade, Piquemal, Ulmann: *Du dévéloppement à l'évolution au XIXe siècle*, PUF, Paris, 1985; lásd még: *De Darwin au darwinisme: science et idéologie*, Yvette Conry szerk., Librarie Vrin, Paris, 1983.

ben összecsapnak a konformizmusok és a fennálló rend ellen irányuló támadások. Ha minden evolucionizmust ugyanarra a szintre helyezünk, arra ítéljük önmagunkat, hogy az eszmék történetében - Hegel szavaival - csak a nagy sötét „éjszakát látjuk, ahol minden tehén fekete". A fontos ezzel szemben az, ami megkülönbözteti őket egymástól, azaz azok az eretnek pontok, amelyek körül egymásnak feszülnek. Ahogy az *osztályok harca* nem a *fajok harca*, ugyanúgy Hegel, Fourier vagy Marx dialektikája sem azonos a növekvő komplexitásról (az egyszerűtől a bonyolultabb felé tartó evolúcióról) szóló spenceri törvénnyel vagy az individuumok fejlődésében az evolúció „összefoglalásának" törvényével, amelyet Haeckel kényszerített rá minden olyan antropológiai diszciplínára, amelyet a biológiai evolucionizmus inspirált.

Most már visszatérhetünk Marxhoz. Az a speciális tárgy, amelyre ő az evolúciós sémát alkalmazta, a „társadalmi formációk" története. A társadalmi formációkról azt tartotta, hogy a „termelési módjuk" határozza meg őket. Láttuk korábban, hogy Marxnál a termelési módoknak van egy progresszív *fejlődési vonala*, amely minden társadalmat egyetlen belső kritérium alapján osztályoz: ez a *társadalmasítás*, azaz az individuumoknak az a képessége, hogy közösen ellenőrizzék a saját életfeltételeiket. Ez a vonal kizárólagos, ami azt jelenti, hogy nemcsak az előnyök és a lemaradások meghatározását teszi lehetővé (a társadalmak között éppúgy, mint politikatörténetük folyamatában), hanem szükségszerű kapcsolatot feltételez a történelem „kezdetei" és „végkifejlete" között (még ha ezt a véget, a kommunizmust egy másik történelem kezdeteként fogja is fel).

Ezek az elképzelések bejárták a világot, és Marx megtalálta a kifejtésükhöz a maga átütő erejű megfogalmazásait, amelyeket a marxista hagyomány - bizonyos értelemben - mindig is csak kommentálni tudott. Néhányra magam is utaltam feljebb. Összehasonlításuk világosan megmutatja, hogy a progresszív evolúció elve Marxnál elválaszthatatlan a történelem racionalitásáról szóló tételtől, ha úgy tetszik, a történelem formáinak, tendenciáinak és a körülmények összejátszásának érthetőségétől.

A KAUZALITÁS EGY SÉMÁJA (DIALEKTIKA I.)

Ez a tétel mindenekelőtt - mint azt *A politikai gazdaságtan bírálatához* előszavának szövege is mutatja - a történelmi kauzalitás törvényében jut kifejezésre. Minthogy maga nem ismeret, hanem kutatási és magyarázó program, minősítő, sőt metaforikus fogalmakban nyilvánul meg: „alap" és „felépítmény", „termelőerők" és „termelési viszonyok", „anyagi lét" és „öntudat" maguk sem valóságok, hanem olyan kategóriák, amelyek konkrét alkalmazásra *várnak.* Némelyek közvetlenül a történelemből és a politikai gazdaságtanból származnak, míg mások a filozófiatörténetből emelődnek át. Ennek a kauzalitási törvénynek a jelentősége összevethető más olyan elméleti újításokkal, amelyek a valóság megmagyarázásának a módját szolgálják: így a „négy ok" arisztotelészi törvényével; vagy az anyag és az űr „tömegvonzásának" newtoni törvényével („tehetetlenségi erő"); vagy az egyedi variabilitás és a „természetes kiválasztódás" darwini törvényével; vagy a „pszichikus apparátus" instanciáinak freudi törvényével.

A kauzalitásnak arról a formájáról, amelylyel itt találkozunk, meg kell állapítanunk, hogy a törvény szinte elviselhetetlen feszültséggel terhes. Mert a történelmi folyamatot teljesen *alárendeli* egy teleológiai előfeltevésnek,[76] és mindeközben azt *állítja*, hogy az átalakulás motorja nem más, mint az anyagi lét ellentmondásai, amelyek „tudományosan megállapíthatók". Nincs tehát mit csodálkozni azon, hogy ez a forma folyton eltérő értelmezések között vergődött, az a tárgy volt a „történelmi materializmus" történetében, amelyet újra meg újra munkába vettek.

Látni fogjuk, hogy ezt az általános törvényt *A tőke* fejtegetései, ha nem is javításokkal, de nagyobb komplexitással látták el. Ezek a fejtegetések valójában a társadalmi viszonyok „folyamatát" vagy „fejlődését" *három szinten* mutatják be, amelyek általánossága egyre csökken.

Ott van először is az egymásra következő termelési módok fejlődési vonala (ázsiai, rabszolgatartó, feudális vagy földesúri, tőkés, kommunista), amely a megértés kulcsa a konkrét társadalmi formációk egymásutánjához. Ez a szint a legnyilvánvalóbban *célirányos*: abból a módból származik - a „materialista talpraállítástól" eltekintve

[76] „A polgári termelési viszonyok a társadalmi termelési folyamatnak utolsó antagonisztikus formája, antagonisztikus nem az egyéni antagonizmus, hanem az egyének társadalmi életfeltételeiből sarjadó antagonizmus értelmében; de a polgári társadalom méhében fejlődő termelőerők megalkotják egyúttal az anyagi feltételeket ennek az antagonizmusnak a megoldásához. Ezzel a társadalomalakulattal ennélfogva lezárul az emberi társadalom előtörténete." (*A politikai gazdaságtan bírálatához*, id. mű, 7. old.).

minden más változtatás nélkül –, ahogyan Hegel és más történelemfilozófusok elrendezték az egyetemes történelem korszakait (a „keleti despotizmusból" lett az „ázsiai termelési mód", az „antik világból" a „rabszolgatartó termelési mód" stb.). De ez a leginkább *determinisztikus* is: nemcsak a linearitása miatt, hanem amiatt is, hogy a visszafordíthatatlan történelmi időt az emberi munka termelékenységének megszakíthatatlan fejlődési törvényével alapozza meg. Jegyezzük meg mindazonáltal, hogy globális determinációról van szó, amely részletekben nem zárja ki sem a leállást, sem a stagnálást, sőt még a visszafejlődést sem.

Végső fokon való meghatározottság

A politikai gazdaságtan bírálatához című 1859-es szöveg előszava jelentette hosszú időn át a „történelem materialista felfogásának" kanonikus kifejtését, noha szándéka szerint csak egy vázlat volt. A marxisták minden eshetőségre készen több ezer oldalnyi kommentárt fűztek hozzá. A „végső fokon való meghatározottság" kifejezés, amelynek itt a megvilágítását keressük, nem szerepel benne szó szerint. A kifejezést Engels alkotta meg később: „...a történelemben *végső fokon* meghatározó mozzanat a való élet termelése és újratermelése [...] Ha pedig úgy forgatja ki ezt valaki, hogy a gazdasági mozzanat az *egyetlen* meghatározó, akkor ezt a tételt semmitmondó, elvont, képtelen frázissá változtatja." (F. Engels: Levél Joseph Blochhoz, 1890. szeptember 21. *Marx-Engels Művei,* 37. kötet, Kossuth, Budapest, 1977., 453. old.) A két szöveg egybevetése és utóélete mégis azt sugallja, hogy Engels megfogalmazásából hiányzik egy elem: a világos elhatárolás az ökonomizmustól, sőt a technologizmustól, minthogy ezek a „derivációk" szüntelenül visszatérnek, amikor a társadalmi praxis különféle szintjei vagy folyamatai meghatározottságának marxi tételét alkalmazzák. Ez nyilvánvalóan abból a tényből ered, hogy „végső fokon való meghatározottság" – bármilyen finomak legyenek is azok a dialektikák vagy kölcsönhatások, amelyeket lehetővé tesz globális társadalom („társadalmi formáció") és termelési mód, „gazdasági alap" és „politikai-ideológiai felépítmény", termelőerők és tulajdonformák között – csak még teljesebben hívja elő a történelmi fejlődés teleológiáját. Így érthetjük meg, hogy Althusser – ugyanakkor, amikor azt írja, hogy „a *végső fokon* magányos órája sohasem jön el" – miért javasolja a felépítmény helyett a kölcsönhatás és visszahatás fogalmát a „túldetermináció" fogalmára építve, amely kifejezi a materialista dialektika által tételezett „társadalmiság" másra vissza nem vezethető komplexitását. *(Ellentmondás és túldetermináció.* In *Marx – az elmélet forradalma.* Kossuth, Budapest, 1968.)

Ezen a szinten az osztályharc elsősorban nem magyarázó elvként jelenik meg, inkább úgy, mint az egész foglalata. Minden termelési módnak megfelelnek a tulajdon meghatározott formái, a termelőerőknek és az állam-gazdaság viszonynak meghatározott fejlődési módja, *azaz* az osztályharc meghatározott formája. Az osztályharc nem ugyanúgy zajlik le a földesurak és a jobbágyaik vagy felesbérlőik között, mint a tőkések és a munkásaik között.[77] Végső fokon az osztályharc vége vagy meghaladása egy kommunista társadalomban nem más, mint ennek a fejlődésnek az egyik következménye. Itt azt az összehasonlító leírást látjuk viszont, egyszerűen az időben elrendezve, amely az árufetisizmus elemzésében is szerepelt.

[77] *A tőke*, I. könyv, VIII. fejezet: „A munkanap", 2. cikk: „Farkasétvágy a többletmunkára. Gyáros és bojár", 262. és köv. old.

Márpedig Marx *A tőké*ben sokkal speciálisabb tárgyra akart összpontosítani, és nem ok nélkül, hiszen a forradalom szükségszerűségét vonja kétségbe. A termelési viszonyok és a termelőerők fejlődése között meglévő „ellentmondásról" van szó, és arról a formáról, amelyet a kapitalizmusban ölt. Fontos, hogy itt nagyon figyelmesen olvassuk a szövegeket. El kell hagyni azokat a megfogalmazásokat, amelyeket az ortodoxia Engels és az *Anti-Dühring* nyomán (de magának Marxnak a nyomán is, gondoljunk *A filozófia nyomorúságá*ra vagy a *Kommunista kiáltvány*ra) hitelesített, és amelyeket erőteljesen befolyásolt a saint-simoni hagyomány. Nyilvánvalóan nem arról van szó, hogy a polgári tulajdon állandóságával az önmagában is progresszív mobilitású termelőerőket kell szembeállítani (ahogy később majd Keynes vagy Schumpeter szembeállítja a vállalkozót, a nagyiparost a pénzspekulánsokkal). *Két tendencia közt meglévő,* egyre növekvő feszültségről van szó: az egyik a termelés társadalmasodása (a technológia koncentrációja, racionalizációja, globalizációja), a másik a munkaerő felaprózásának, a kizsákmányolás fokozódásának és a munkásosztály bi-

zonytalan helyzetének tendenciája. Az osztályharc tehát meghatározó módon jelenik meg, úgy, mint az ellentmondás feloldási folyamatának tényezője, amelyet nem lehet elspórolni. Csak a proletárok „nyomora", „elnyomása" és „dühe" alapján szerveződő harc képes „kisajátítatni a kisajátítókat", eljutni „a tagadás tagadásáig", azaz újra birtokba venni a saját munkaerejüket, amelyet beszippantott a tőke hasznosításának szüntelen mozgása.

Ez a pont annál is inkább fontos, mert Marx itt szükségszerűségről beszél, sőt elkerülhetetlen szükségszerűségről. Látható, hogy ez nem az a szükségszerűség, amelyet kívülről kényszerítenek rá a munkásosztályra, hanem az, amely a saját tevékenységében vagy felszabadítási praxisában keletkezik. A folyamat politikai jellegét kiemeli a francia forradalom modelljének implicit felhasználása, eltekintve attól, hogy az uralom, amelynek a megtöréséről szó van, nem a monarchikus hatalom uralma, hanem a tőkéé a társadalmi termelés szervezetén belül. Noha a tőke elnyomó, nem áll „kívül" saját tömegein. Ő maga termeli ki a „saját sírásóit". Megvilágosító tehát az analógia, de nem problémamentes.

Végül Marx számos elemzést szentel egy *harmadik*, még különösebb fejlődési szintnek: ez magának a termelési módnak az átalakulása, vagy ha úgy tetszik, a felhalmozás mozgása. *A tőke* központi fejezeteiben, melyeket „az abszolút és a relatív értéktöbblet termelésének", a munkanap hosszáért folytatott harcnak, az ipari forradalom szakaszainak (manufaktúra, gépesítés, nagyipar) szentel, Marxot nem egyszerűen a mennyiségi eredmények érdeklik (a pénz és a termelési eszközök növekvő kapitalizációja), hanem az a mód, ahogyan a munkások képzettsége, a munkafegyelem, a bérmunkás és a tőkés vezetés antagonizmusa, a foglalkoztatás és a munkanélküliség aránya (azaz a potenciális munkavállalók közötti konkurencia) változik. Az osztályharc itt még sajátosabb módon, *egyszerre két oldalról* jelenik meg. Tőkés oldalról, ahol az értéktöbblet termelésének valamennyi módja olyan mód, amely nyomást gyakorol a „szükséges munkaidőre" és a munkások autonómiájának mértékére. És a proletárok oldaláról, akik reagálnak a kizsákmányolásra, ezáltal arra késztetik a tőkét, hogy szüntelenül új módszereket keressen. Így azután, szigorú értelemben véve, az osztályharc maga is a felhalmozás tényezőjévé válik, mint ezt abból is láthatjuk, ahogyan a munkanap korlátozásának következményei megjelennek a munka megszervezésének „tudományos" módszereiben és a technológiai újításokban: ez az, amit Marx az „abszolút értéktöbb-

letről" a „relatív értéktöbbletre" való áttérésnek nevez (a könyv 3. és 4. szakasza). Sőt az osztályharc egy *harmadik oldalon* is megjelenik, az *állam* oldalán, az osztályok közötti erőviszonyok terepeként, és az ellentét súlyosbodása arra készteti az államot, hogy maga is belépjen a munkafolyamatba az egyre szervesebb „társadalmi szabályozás" révén.[78]

Ezekre a kissé technikaibb fejleményekre magam is kitértem. Mindenekelőtt azért, hogy meggyőzzem az olvasót: Marxnál a történelemfilozófia problémáit nem lehet a legáltalánosabb kijelentések szintjén megvitatni, hanem csak az elemzések szintjén, amely egyben a fogalmak legteljesebb kifejtésének szintje is. Egyszerűen arról van szó, hogy Marxot teoretikusként kell kezelni: ami Hegelnél a tudatformákra érvényes, az Marxnál a termelési módokra. A „Lire Le Capital" (*A tőke olvasásáért*) című kötet még ma is aktuális. De ehhez a következő észrevételt is szeretném hozzáfűzni: pontosan a három elemzési szint kombinációja jelenti azt – minden társadalom evolúciós vonalától a munkafolyamat napi antagonizmusaiig –, amit Marx a történelmi magyarázat racionalizmusán ért. Filozofikusabb nyelven szólva, ebből következik az, hogy Marx egyre kevésbé nyúl a már létező magyarázatsémákhoz, és egyre inkább *megalkotja azt a racionalitást*, amelynek valójában nincs előképe. Ez a racionalitás nem a mechanikáé, nem is a fiziológiáé vagy a biológiai evolúcióé, és nem a konfliktus és a stratégia formális elméletéé, még ha időről időre használja is ezeket a referenciákat. Az osztályharc a modell önmaga számára, feltételeinek és formáinak szüntelen változásai közepette is.

És éppen ez az az elsődleges jelentés, amelyet a dialektikus gondolatnak tulajdoníthatunk: olyan logika vagy magyarázatforma, amely speciálisan annak a ténynek felel meg, hogy az osztályharc meghatározó módon megjelent magának a történelemnek a szövetében. Althussernek ebben a tekintetben igaza van, amikor az átalakulást hangsúlyozza, amelyen Marx nyomán a dialektika korábbi formái átestek, elsősorban is a hegeli formái (akár az „úr és a szolga" összecsapását vesszük a *Fenomenológiá*ban, akár „az alany és a tárgy szétválását" a *Logiká*ban).

[78] I. könyv, 13. fejezet, 9. pont: „Gyári törvényhozás (Egészség- és nevelésügyi záradékok). Általánossá válása Angliában. (530. és köv. old.) Ez az úgynevezett olasz „operaista" iskola, amely a legerőteljesebben hangsúlyozza Marx gondolkodásának ezt az aspektusát. Vö.: Mario Tronti: *Operai e capitale*, Einaudi, Torino, 1966; Antonio Negri: *Proletari e stato: per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico*, Milano, Feltrinelli, 1976. Lásd még azt a vitát, amelyet Nicos Poulantzas (*Pouvoir politique et classes sociales*, Maspero, Paris, 1968.) és Ralph Miliband (*Marxism and Politics*, Oxford, 1977.) folytatott egymással az „állam relatív autonómiájáról" az osztályharcban.



Nem mintha Marx semmit sem köszönhetett volna ezeknek a formáknak (épp ellenkezőleg: bizonyos értelemben mindent nekik köszönhet, hiszen szüntelenül rajtuk dolgozott), hanem abban az értelemben, hogy *megfordította* azt a viszonyt, amelyben a spekulatív „formák" állnak a konkrét helyzetek konkrét elemzésével (mint majd Lenin mondja). A helyzetek nem szemléltetik a megelőző dialektikus pillanatokat. Inkább ők maguk azok a folyamattípusok vagy dialektikus fejlemények, amelyek sorát Marx szívesen tekinti nyitottnak. Legalábbis ez az az *irány*, amelybe Marx munkássága elindul.

A TÖRTÉNELEM „ROSSZ OLDALA"

Ám ez a perspektívaáthelyezés csak még jobban kiemeli a nehézségeket, sőt apóriákat, amelyekbe ez a racionalitásprogram ismét beleütközik. Ki kell bontani a jelentését, mielőtt visszatérnénk ahhoz a kérdéshez, hogyan állandósulnak Marxnál a „haladás" és a „dialektika" viszonyai.

Egy meglepő kifejezés szolgálhat itt iránytűnek: a történelem a rossz oldal révén halad előre. Marx a kifejezést *A filozófia nyomorúságá*ban használta, amelyet Proudhon ellen írt, aki megpróbálta megragadni minden társadalmi kategóriának vagy formának a „jó oldalát", amely az igazságosságot segíti elő.[79] De az igazság kicsúszik az ilyen használat alól, és a szerzője ellen fordul. Marx elmélete szerint is, aki már életében szembesült azzal a ténnyel, hogy a történelem a rossz oldalon halad előre, amire ő nem készült fel, ami megkérdőjelezte a szükségszerűségről szóló elképzelését és végső soron azt a bizonyosságot is, amelyet magukból a tényekből vélt leszűrhetőnek, hogy ugyanis a történelem igenis *halad*, és nem olyan, mint Macbeth szerint az élet: „egy félkegyelmű meséje, zengő tombolás, de semmi értelme nincs".[80]

Amikor Marx Proudhon rovására ironizál, arról van szó, hogy nem fogadja el a történelem *moralizáló* és *optimista*, végső soron konformista olvasatát. Proudhon volt az első, aki megpróbálta a hegeli tételeket a „gazdasági ellentmondások" fejlődésére és a társadalmi igazságosság eljövetelére alkalmazni. Az igazságosság fejlődéséről szóló koncepciója azon a gondolaton alapult, hogy a szolidaritás és a szabadság értéke azon egyetemesség okán szükségszerű, amelyet

79 Karl Marx: *A filozófia nyomorúsága,* id. mű, 134. old.: „...mindig a rossz oldal az, amely végül is diadalt arat a szép felett. Éppen a rossz oldal hozza létre a történelmet csináló mozgást azzal, hogy megteremti a harcot." (Emlékeztetnék rá, hogy Marx *A filozófia nyomorúságát* franciául írta.)
80 Szabó Lőrinc fordítása.

megtestesít. Marx (1846-ban) emlékeztetni akarta rá, hogy a történelem nem „a jó oldala" szerint alakul, azaz nem a humanista eszmék belső ereje és kiválósága, és még kevésbé a meggyőződés és az erkölcsi nevelés alakítja, hanem a „tagadás fájdalma", az érdekek ütközése, a válságok és a forradalmak erőszaka. A történelem nem a jog eposza, sokkal inkább az osztályok közötti polgárháború drámája, még ha ez a háború nem is ölt szükségképpen fegyveres formát. A bizonyítás szigorúan megfelel Hegel szellemének, amelyet Proudhon és a reformizmus más szóvivői e tekintetben rendkívül rosszul értelmeztek.

A bizonyítás ennélfogva újra felveti a kérdésünket. Végül is nincs semmi, ami jobban megfelelne valamiféle garantált végkimenetel gondolatának, mint az ebben az értelemben felfogott „rossz oldal" dialektikája. Mert éppen az a funkciója - és Hegelnél pontosan ez a helyzet -, hogy kimutassa, a történelmi fejlődés racionális *célja* (amit megoldásnak vagy megbékélésnek vagy szintézisnek neveznek) eléggé erőteljes ahhoz, hogy *az ellentétén*, az „esztelenségen" (erőszak, szenvedély, nyomor) keresztül valósuljon meg, és ebben az értelemben csökkentse vagy felemészsze magát az esztelenséget. Azt is mondhatnánk, bezárva a kört, hogy éppen ez a képesség, amelyről tanúságot tesz - hogy a háborút, a szenvedést

és az igazságtalanságot a béke, a fellendülés és az igazságosság tényezőjévé alakítja át -, „bizonyítja" az erejét és az egyetemességét. Hogy ma mást is kiolvashatunk Hegelből, mint egy hosszú „teodiceát" (hogy saját, Leibniztől átvett kifejezését használjuk), azaz annak bizonyítását, hogy a „rossz" a történelemben mindig partikuláris, relatív, miközben az a pozitív végkifejlet, amelyet előkészít, univerzális és abszolút, ezt nem annak a módnak köszönhetjük-e, ahogyan Marx átalakította Hegelt? Sőt még inkább annak a módszernek, amelynek révén a dialektika marxista átalakítása történelmileg eljutott a saját határaiig?

A kritikai folyam szélső határán ott találjuk Benjamin megfogalmazását a már hivatkozott műből (*A történelem fogalmáról*, IX. tézis): „Ilyen lehet a történelem angyala. Arcát a múlt felé fordítja. Ahol *mi* események láncolatát látjuk, ott *ő* egyetlen katasztrófát lát, mely szüntelen romot romra halmoz, s mindet a lába elé sodorja. Időzne még, hogy feltámassza a holtakat és összeillessze, ami széttörött. De vihar kél a Paradicsom felől, belekap az angyal szárnyaiba, és oly erővel, hogy nem tudja többé összezárni őket. E vihar feltartóztathatatlanul űzi a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben az égig nő előtte a romhalmaz. *Ezt* a vihart nevezzük haladásnak."

A történelem nem egyszerűen „a rossz oldal" révén halad előre, hanem *a rossz oldalon*, az uralom és a romok oldalán. Ebben a szövegben, túl a „vulgármarxizmuson" és túl Marxon, ott van a szörnyű irónia is Hegelnek a filozófiatörténethez írt bevezetésével szemben, amely a letűnt civilizációk romjait a szellem fejlődésének feltételeként írja le, azaz annak *megőrzéseként*, ami a „princípiumukban" egyetemes volt. A proletár ideológia eszerint arra a gyilkos illúzióra volna alapozva, hogy folytatni kell ezt az irányt, amely sohasem a kizsákmányoltak felszabadítását szolgálta, hanem a rend és a törvény megszilárdítását. Az egyedül üdvözítő perspektívaként nem marad más, mint a remény, hogy az időben bekövetkezik egy nem várt cezúra vagy szakadás, a jövő valamiféle messiási megszakítása, amely megtöri a történelem folyását, előhív egy meghatározott korszakot (XVII. tézis), s az egész történelem elnyomottainak, legyőzötteinek felkínálja azt a valószínűtlen lehetőséget, hogy értelmet adjanak szétszórt és zavaros harcaiknak. Ez a perspektíva is forradalminak nevezi magát, de nem dialektikusnak, mindenekelőtt abban az értelemben, hogy radikálisan megfosztja az érvényességétől a gyakorlateszmét vagy felszabaduláseszmét, mint saját munkája révén történő átalakítást.

Van tehát a marxista dialektika számára lehetséges út a hegeli „rossz oldal" és a Benjamin-féle „rossz oldal" között? Ha történelmileg van – legalábbis abban az értelemben, hogy *Marx nélkül* (és Marx különbözősége nélkül Hegelhez képest) egy ilyenfajta Hegel-kritika sohasem jött volna létre –, akkor azt kell keresni, hogy egy teoretikus kifejezésmód mennyire felel meg valóban ennek a történelmi különösségnek. Ezt azonban nem lehet megtárgyalni azoktól az eseményektől függetlenül, amelyek az elmélet útjába álltak.

A VALÓSÁGOS ELLENTMONDÁS (DIALEKTIKA II.)

Marx legalább kétszer szembesült „a történelem rossz oldalával", és erre az imént emlékeztettem: 1848-ban és 1871-ben. Említettem, hogy *A tőke* elmélete bizonyos értelemben *maga is* egy sokáig halogatott, remekül kifejtett, de befejezetlen válasz az 1848-as forradalmak kudarcára, annak a proletariátusnak a „felbomlására", amelynek a burzsoá társadalmat kellett volna „felbomlasztania". Kell-e ezek után csodálkoznunk azon, ha ebből a haladás gondolatának belső kritikáját *is* kiolvashatjuk?

*A tőké*ben Marx gyakorlatilag soha nem használja ezt a szót (*Fortschritt*, *Fortgang*) - legfeljebb azért, hogy Fourier szellemében szembeállítsa vele a kapitalizmus ciklikus pusztításainak tablóját (az erőforrások és az emberi életek orgiasztikus feláldozását, ami a gyakorlatban megfelel a kapitalizmus „racionalitásának"). Tehát *ironikus* módon használja: ameddig nem oldódik fel az ellentmondás „a termelőerők társadalmasítása" és az emberek „társadalmatlanítása" között, a filozófia és a polgári politikai gazdaságtan haladásról szóló beszéde nem lehet más, csak gúnyolódás és misztifikáció. Ám az ellentmondás nem oldható fel, sőt nem is puhítható fel addig, amíg a *tendenciát* nem fordítjuk meg, egy *ellentendencia* állításával.

Itt következik a másik szempont: Marxot nem a *haladás* érdekli, hanem a folyamat vagy lefolyás, amelynek kidolgozza *par excellence* dialektikus koncepcióját.[81] A haladás nem előre adott,

[81] „A *procès* szó, amely a valóságos feltételek együttesében végbemenő fejlődést jelöli, régóta része az európai tudományos nyelvnek. Franciaországban először bátortalanul vezették be, és a latin *processust* (előrehaladás) értették rajta. Majd beszüremkedett - és megszabadult ettől a tudálékos színleléstől - a kémiai, fiziológiai stb. könyvekbe, illetve néhány metafizikai műbe. Végül elnyerte honosítási oklevelét. Jegyezzük meg mellesleg, hogy a németek, csakúgy, mint a franciák, a köznyelvben a „*procès*" szót jogi értelemben használják (per)". (*A tőke*, I. kötet, V. fejezet: „Munkafolyamat és értékesülési folyamat", Marx jegyzete a francia kiadáshoz.

nem is előre programozott, csak azoknak az antagonizmusoknak a fejlődéséből állhat elő, amelyek a folyamatot alkotják, következésképpen hozzájuk képest mindig relatív. Márpedig a folyamat se nem erkölcsi (spiritualista), se nem gazdasági (naturalista) fogalom, hanem logikai és politikai. Annál is inkább logikai, mert annak a Hegelen túli gondolatnak a visszatérésére épül, amely szerint az ellentmondás kibékíthetetlen. És annál is inkább politikai, mert meg kell keresni a „valóságos feltételeit", tehát a szükségszerűségét a maga látszólagos ellentétében, a munka és a gazdasági élet szférájában.

A dolgokat másként is kifejezhetjük, egy olyan matematikai metafora alkalmazásával, amellyel Marx gyakran élt: ami őt a történelem folyamatában érdekli, az nem annyira a görbe *általános formája*, az „integrál", hanem a *derivált függvény*, a „gyorsulási" hatás, vagyis az erőviszonyok, amelyek minden pillanatba belejátszanak és meghatározzák a progresszió irányát. Vagyis az a mód érdekli, ahogyan a munkaerő, individuálisan, de főként kollektíven, ellenáll a puszta árucikk státusnak, amelyet a tőke logikája kényszerít rá, és mozgási tendenciáját tekintve kiszabadul belőle. Egy ilyen logikának az ideális fogalma az lenne, amit Marx a munkaerő behódoltatásának, *reális* „alávetettségének"

nevez, szemben az egyszerű *formai* alávetettségével, amely a munkaszerződésre korlátozódik:[82] a munkások számára egy olyan létezés, amelyet teljesen a tőke szükségletei határoznak meg (szakmai képzés vagy képzettség nélküliség, munkanélküliség vagy többletmunka, szűkölködés vagy fogyasztási kényszer - ahogy esete válogatja). Ezt a határt történelmileg nem lehet átlépni. Más szóval Marx elemzése megpróbálja kibontani azt a materiális lehetetlenséget, amely a tőkés termelési módban benne foglaltatik: a *tovább már nem csökkenthető minimum*, amelybe beleütközik a saját „totalitarizmusa", és amelyből viszont a munkáskollektíva forradalmi gyakorlata ered.

Már a Kommunista kiáltvány is azt mondja, hogy a proletariátus „harca a burzsoázia ellen a létezésével kezdődik". *A tőke* pedig kimutatja, hogy ennek a harcnak az első állomása a munkások *közös* létezése, akár a gyárban vagy a vállalatnál, akár rajta kívül, a városban, a politikában (a valóságban azonban mindig e két tér *között*, az egyikből a másikba való átmenet közben). A „bérforma" implicite feltételezi, hogy a munkások kizárólag különálló egyénként vannak kezelve, hogy munkaerejüket úgy lehessen adni-venni mint többé vagy kevésbé értékes dolgot, hogy „fegyelmezni" és „felelőssé tenni" lehessen őket. Ám a közös létezésük magának a termelésnek szüntelenül megújuló feltétele. *Valójában mindig kétfajta kollektívája van* a munkásoknak, egymásba ágyazva, amelyet ugyanazok (vagy majdnem ugyanazok) az individuumok alkotnak, a kettő mégis összeegyeztethetetlen. Egy tőkekollektíva és egy proletárkollektíva. A proletárok kollektívája nélkül, amely a tőkés kollektivizációval szembeni ellenállásból születik, maga az „autokrata" tőkés sem tudna létezni.

[82] *A tőke*, I. kötet, 14. fejezet: „Abszolút és relatív értéktöbblet". Vö.: *Un chapitre inédit du Capital*, Roger Dangeville ajánlásával, UGE 10/18, Paris, 1971.

A történeti valóság felé

Ez Marxnál a „dialektika" második jelentése, amely pontosítja az elsőt. A kapitalista termelési mód - amely szintén forradalmi alapokon született - *nem tud nem változni*. Már csak azt kell kideríteni, milyen irányban változik. Mozgása, mondja Marx, az ellehetetlenülésének a folyamatos elnapolása. Nem erkölcsi ellehetetlenülés vagy „fogalmi önellentmondás", hanem olyasmi, amit *valóságos ellentmondásnak* nevezhetnénk, amely ugyancsak különbözik egy egyszerű formális ellentmondástól (a külső erőkétől, amelyek ellentétes irányba hatnak, és amelyeknek ki lehet

számítani az eredőjét, az egyensúlyi pontját[83]). A marxista dialektika eredetisége abban a lehetőségében van, hogy feltétel nélkül elfogadja: az ellentmondás *nem látszat*, még „végső soron" vagy a „végtelenben" sem az. Nem is a természet „csele", mint a kanti *„társiatlan társiasság"*, nem is az észé, mint a hegeli *elidegenedés*. A munkaerő sohasem szűnik meg áruvá átalakulni, ennélfogva belépni a tőkés kollektíva formájába (amely a szó legszorosabb értelmében maga a tőke mint „társadalmi viszony"). Mindazonáltal ennek a folyamatnak van egy tovább nem összenyomható üledéke, *mind* az individuumok, *mind* a kollektivitás oldalán (egyszer s mindenkorra, ez a szembeállítás számunkra nem érdemi). Arról a materiális ellehetetlenülésről van szó, amely szükségszerűvé teszi a tőkés tendencia megfordítását - bármikor következzék is be ez a pillanat.

A három probléma tehát - az *ellentmondásé*, az *időbeliségé* és a *társadalmasításé* - határozottan nem elválasztható egymástól. Jól látható, mi a tét: az, amit a filozófiai hagyomány Dilthey és

[83] A lehetőség, hogy elgondoljunk egy „valóságos ellentmondást", a sarokköve a marxista dialektikának. Lásd Henri Lefèbvre: *Formális logika, dialektikus logika,* Hungária, Budapest, 1949; Pierre Raymond: *Matérialisme dialectique et logique,* Maspero, Paris, 1977. Ezt sokan határozottan vitatták, különösen Lucio Colletti: *Contradiction dialectique et non-contradiction.* In *Le Décline du marxisme,* PUF, Paris, 1984. Újrafogalmazásán maga Althusser is dolgozott.

Heidegger óta a *történetiség* elméletének nevez. Értsük azt ezen, hogy a finalitás vagy a jelentés problémáját, amely az - imaginárius értelemben totalitásnak tekintett és egyetlen „Eszme" vagy egyetlen nagy elbeszélés által összefogott - emberi történelem menete során vetődik fel, felváltja a kauzalitás vagy a „történelmi erők" kölcsönös egymásra hatásának problémája, s ezek a problémák minden pillanatban, minden *jelenben* ott vannak. Marx jelentőségét ebből a szempontból az adja, hogy a spinozai *conatus* („erőfeszítés") óta kétségkívül először jelenik meg a történetiség (vagy a mozgásnak, az instabilitásnak és a saját átalakulása felé tartó jelen feszültségének) kérdése a praxis, nem pedig a tudat közegében, a termelési feltételek termelése, nem pedig az élet és a szellem reprezentációja alapján. És bebizonyosodik, hogy - az idealizmus figyelmeztető vészkiáltásai ellenére - ez a megfordítás nem redukció, még kevésbé a természeti determinizmus felváltása a történelmi kauzalitással. Itt, mint a *Feuerbach-tézisek*ben, ismét kilépünk a szubjektivizmus és a „régi materializmus" alternatívájából: ezúttal azonban határozottan a materializmus oldalán. Mindenesetre az immanenciáén. Az ellentmondás ebből a szempontból sokkal döntőbb tényező, mint a *praxis* (amelyet mindazonáltal magába foglal).

Az a probléma azonban, hogy a történetiség – mint a kortárs tendenciák közt kibontakozó „valóságos ellentmondás" – koncepciója hogyan élhet együtt a „történelmi totalitás" képzetével, amely az evolúciós szakaszokból és az egymást követő forradalmakból áll össze, ezzel korántsem szűnt meg. Sőt még konfliktusosabbá válik. Márpedig 1871-ben Marx ismét szembetalálta magát „a történelem rossz oldalával", és mint említettem, mindaz, ami ebből következett, gyakorlatilag félbeszakította a megkezdett vállalkozását. Ettől kezdve folyamatosan dolgozik, de biztos benne, hogy nem tudja „befejezni" a munkát, nem fog tudni eljutni valamiféle „konklúzióhoz". *Mert nincs konklúzió.*

Ám érdemes megvizsgálni azokat a módosulásokat, amelyeket ez a helyzet előidézett. Legalább kettőt ismerünk közülük. Az egyiket két dolog együtt határozta meg: Bakunyin támadása az Internacionáléban a „marxista diktatúra" ellen és Marx egyet nem értése azzal a programtervezettel, amelyet Liebknecht és Bebel készített 1875-ben a német szocialisták egyesülési kongresszusa számára. Végül ez azt eredményezi, amit később a marxizmusban az „átmenet" problémájának neveznek. A másik, nem sokkal ez után, abból a kényszerből fakadt, hogy válaszolni kellett az orosz népi és szocialista teoretikusoknak, akik a „faluközösségek" jövőjén töprengtek. Ez veti fel a „nem kapitalista fejlődés" kérdését. Egyik sem vonta kétségbe a kauzalitás tételét. De mindkettő elbizonytalanította Marx és dialektikája viszonyát az idő képzetéhez.

Az ökonomizmus igazsága (dialektika III.)

A Kommün után következő megtorlás és az Internacionálé feloszlása (amelyet 1876-ban mondtak ki, de gyakorlatilag az 1872-es hágai kongresszuson fogadtak el) utáni években világossá válik, hogy a „proletár politika", amelynek Marx szóvivőjéül szegődött, és amelynek *A tőké*vel vélte megteremteni a tudományos megalapozását, egyáltalán nincs biztos helyzetben a „munkásmozgalom" vagy „forradalmi mozgalom" ideológiai alakzatában. Az uralkodó tendenciák reformisták és szindikalisták, parlamentaristák vagy antiparlamentaristák. A legsokatmondóbb ebből a szempontból a „marxista" pártok megalakulása, elsősorban is a német szociáldemokratáké, akik Lassalle halála (Marx régi riválisa, hozzá hasonlóan az 1848-as forradalom egykori vezetője) és a Reich létrejötte után a gothai kongresszuson egyesülnek Marx követőinek hatására (Bebel, Liebknecht). Marx elolvassa a program-

tervezetüket, amelyet a „tudományos szocializmus" ihletett, és rájön, hogy a program, amely a „népi állam" (*Volksstaat*) gondolata köré épül, valójában két dolgot ötvöz: azt az utópiát, amely a megtermelt javak teljes újraelosztását tűzi ki célként a munkásoknak, és egy „államvallást", amely még a nacionalizmust sem zárja ki. Márpedig épp nemrégiben támadta őt meg igen hevesen Bakunyin, aki a marxizmusban egyfajta kettős diktatúra programját látja: a vezetők „tudományos" diktatúráját a párthívek fölött (minthogy a *párt* az állam mintájára szerveződik, amely ellen állítólag harcol), és a munkások diktatúráját a többi kizsákmányolt osztály (különösen a parasztság) fölött, tehát az iparosodott országok diktatúráját az olyan paraszti társadalmak fölött, mint Oroszország. Marx két tűz közé szorul: ellenfelei és hívei közé.[84] Mihelyt a marxizmus lesz az eszköz a forradalmi osztály számára, hogy kiszabaduljon az újra és újra feltámadó dilemmából - belesimuljon-e a polgári politika „demokratikus" szárnyába vagy inkább csatlakozzon az antipolitikát képviselő anarchizmushoz (vagy anarchoszindikalizmushoz) -, újra felvetődik a kérdés, hogy létezik-e egyáltalán marxista politika.

Marx bizonyos értelemben már előre felelt rá. Nem lehetséges másfajta marxista politika, mint az, amely magából a történelmi mozgásból nő ki. A közvetlen demokrácia - „az a végre felfedezett politikai forma", amelyet a párizsi kommün, a munkásosztály kormánya vezetett be (ld.: *A polgárháború Franciaországban.* In *Marx-Engels Művei* 17. kötet, Kossuth, Budapest, 1968.) -, lesz Marx számára a *proletárdiktatúra* új meghatározásának magja. Ez a válasz azonban nem teszi érthetővé, hogy oly sok munkás, oly sok harcostárs miért követ más ideológiákat vagy más „rendszereket"; a burzsoá állammal szemben miért kell valamiféle *szervezet* vagy *intézmény* a nevelésükhöz és a fegyelmükhöz. Mindenesetre még igen távol vagyunk az „egyetemes osztálytól", amely a kommunizmus bekövetkezésének ígéretét hordozza...

[84] A legfontosabb dokumentumokat itt Marx széljegyzetei (*Randglossen*) jelentik, egyfelől Bakunyin könyvéhez, az 1873-ban megjelent *Államiság és anarchiá*hoz (*Bakunyin „Államiság és anarchia" c. könyvének konspektusa.* In *Marx-Engels Művei*, 18. kötet, Kossuth, Budapest, 1969.), másfelől „A német munkáspárt programtervezeté"-hez, amely 1875-ben készült el. Az előzőek kiadatlanok maradtak egészen a 20. századig, amikor Marx más kézirataival együtt jelentették meg őket. Az utóbbiakat, amelyeket Marx a maga idejében magánúton átadott a német szocialista vezetőknek (Marx közlése szerint végül úgy ítélte meg, hogy fölösleges nyilvánosságra hozni, minthogy a szocialista munkások a programtervezetből azt olvasnák ki, amit nem tartalmazott, nevezetesen egy forradalmi platformot), később Engels csatolta „Az erfurti program"-ról írt bírálatához: *Az 1891-es szociáldemokrata programtervezet kritikájához.* In *Marx-Engels Művei*, 22. kötet, Kossuth, Budapest, 1970.)

Az állam elhalása

A kérdésre a *Randglossen* Bakunyinról és a Gothai programról nem adnak közvetlen választ. De adnak közvetettet azzal, hogy bevezetik az *átmenet* fogalmát: „A tőkés és a kommunista társadalom között van egy időszak, melyben a tőkés társadalom forradalmi úton kommunista társadalommá alakul át. Ennek megfelel egy politikai átmeneti időszak is, amelynek az állama nem lehet egyéb, mint *a proletariátus forradalmi diktatúrája*."[85] És valamivel ez előtt a szövegrész előtt felvázolja a különbséget „a kommunista társadalom két időszaka" között: az egyikben még az árucsere és a bérmunkaforma uralkodik, mint a társadalmi munka megszervezésének alapelve, a másikban „az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak" és „a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb létszükséglet", amely lehetővé teszi „a polgári jog szűk látóhatárát egészen átlépni" és a társadalmi viszonyokat a következő elv alapján rendezni: „Mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint." Ezeknek a jelzéseknek az összességéből áll össze az *állam elhalásának* korai leírása a kommunizmusba való átmenet idején, vagy még inkább: annak a történelmi pillanatnak a megelőlegezése (bármennyi ideig tartson is), amelyben kialakul az állam elhalását megvalósító tömegpolitika.

Az ortodox marxizmus hagyománya (és különösen az *állami* marxizmusé a szocialista országokban, a húszas évek végétől kezdődően) ezekből a jelzésekből vette az „átmeneti időszak" etapjairól vagy stádiumairól szóló elmélet magvát, amely időszak elvezet az „osztálynélküli" társadalomhoz. Ez csúcsosodott ki a *kommunizmustól* elkülönülő *szocializmus*, mint sajátos termelési mód meghatározásában, amely azóta el is süllyedt magukkal az államszocialista rendszerekkel együtt. Függetlenül hatalmi legitimációs funkcióitól (amelyeket Marx „apologetikusnak" nevezett), ez a felhasználási mód természetesen illeszkedett az evolucionista sémába. Nem hiszem azonban, hogy ez lebegett volna Marx szeme előtt. A „szocialista termelési mód" gondolata tökéletesen ellentétes volt a kommunizmusról, mint a kapitalizmus *alternatívájáról* szóló elképzelésével, s azzal, hogy a kapitalizmusban már érlelődnének a kommunizmus feltételei. Az „államszocializmus" vagy a forradalmat köve-

[85] *A gothai program kritikája. Széljegyzetek a német munkáspárt programjához.* In *Marx-Engels Művei*, 19. kötet, Kossuth, Budapest, 1969., 26. old. A „proletárdiktatúra" elméletének egymást követő változatairól lásd szócikkemet a *Dictionnaire critique du marxisme*, id. mű, illetve Jean Robelinét, *Marxisme et socialisation*, id. mű.

tő „össznépi állam" gondolata pedig némileg azt mintázza, amit ő Bebelnél és Liebknechtnél bírált, mint azt Henri Lefèbvre helyesen bizonyította.[86] Ezzel szemben világos, hogy „a kapitalista társadalom és a kommunista társadalom" között meglévő tér, amely itt az időszak vagy a fázis kategóriáival van leírva, nem más, mint magának a politikának a tere. Mindezek a fogalmak nem jelentenek mást, mint *a forradalmi gyakorlat visszatérését*, ezúttal szervezett tevékenység formájában, az evolúciós időszakban. Mintha ennek az időszaknak azért kellene megnyílnia vagy kibontakoznia, hogy a jelen és a jövő „között" helyet csináljon az „osztálynélküli társadalom" *gyakorlati megelőlegezésének* a régi társadalom anyagi feltételei között (amit Lenin majd az „állam/nem állam" logikai formulával nevez meg - amivel világosan jelzi a kérdés, de nem a válasz természetét). A Marx által előre látott „átmenet", amely egyaránt távol áll az azonnaliság gondolatától és a fokozatos érés gondolatától is, politikai alakzata a történelmi idő „nem-egyidejűségének", ám ennek révén megmarad a *feltételes* tartományában.

[86] Henri Lefèbvre: *De l'État, II., Théorie marxiste de l'État de Hegel à Mao*, UGE, coll. „10/18", Paris, 1976.

Az orosz faluközösség

Hasonló kezdeményezés olvasható abban a levelezésben, amelyet Marx néhány évvel később folytatott az orosz népiesek és szocialisták képviselőivel. Alig védte meg magát Bakunyin vádjával szemben, hogy ugyanis az iparilag fejlett országok hegemóniáját készíti elő az iparilag „alulfejlett" országok fölött (emlékezzünk rá, Marx azt írta *A tőke* első kiadásának előszavában, hogy az előbbiek megmutatják az utóbbiaknak a saját jövőjüket), máris kénytelen eldönteni azt a vitát, amely *A tőke* orosz olvasóinak két csoportját állítja szembe egymással: azokat, akik a tendenciaként megvalósuló törvényből (a kistulajdonosok kisajátítása a tőke által, majd a tőke kisajátítása a munkások által), amelyet Marx „történelmi szükségszerűségként" mutatott be, arra a következtetésre jutnak, hogy a kapitalizmus fejlődése Oroszországban előfeltétele a szocializmusnak; és azokat, akik a szövetkezett „faluközösség" életképességében - a kommunizmus előfutáraként - annak a csíráját látják, amit ma „nem kapitalista" fejlődésnek neveznénk. Marx érdemben 1877-ben[87]

[87] *Levél az Otyecsesztvennije Zapiszki szerkesztőségéhez*, ismertebb nevén „Levél Mihajlovszkijhoz". In *Marx-Engels Művei*. 19. kötet, Kossuth, Budapest, 1969.

válaszol először a kérdésre. 1881-ben ismét ugyanerre kéri Vera Zaszulics, a „Munka felszabadítása" csoport egyik vezetője. Marx válaszának négy vázlatát ismerjük, ám közülük csak az egyik, igen tömör változatot küldte el a címzettnek.[88] Ezekben a szövegekben ugyanaz a gondolat tér vissza. Ami a leginkább meglepő, hogy ez a gondolat - legyen bár igaz vagy sem - teljesen világos. És ami nem kevésbé meglepő, hogy Marxnak a legnagyobb nehézséget nem a megfogalmazása okozza, hanem az, hogy a *sajátjának* vallja.[89]

Először is, a tendenciaként érvényesülő törvény, amelyről *A tőkében* beszél, nem alkalmazható a történelmi feltételektől függetlenül: „A tiszta elméletből le kell szállnunk az orosz valóságba, hogy vitatkozhassunk róla [...] akik hisznek az orosz faluközösség felbomlásának történelmi szükségszerűségében, semmi szín alatt

[88] „Kedves Polgártársnő, Egy idegbántalom, amely az utóbbi tíz évben időközönként rám tör, megakadályozott abban, hogy hamarabb válaszoljak... levelére." (Uo. 275. old.) Megjegyezzük, hogy Marx ezeket a leveleket franciául írta. Olvasni megtanult, de nem írt oroszul.

[89] Ugyanebben az időszakban Engels hasonló megfontolásokat vet papírra a történész Georg Maurernek az ősi germán közösségekről szóló munkái kapcsán (Vö. a „Mark"-ról F. Engels: *A család, a magántulajdon és az állam eredete.* In *Marx-Engels Művei*, 21. kötet, Kossuth, Budapest, 1970.) Lásd még Michaël Löwy és Robert Sayre kommentárját: *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Paris, 1992., 128. és köv. old.). Ezeket a munkákat mindazonáltal végig Lewis Morgan antropológiai evolucionizmusának befolyása uralja (*Ancient Society*, 1877 - *Az ősi társadalom*, Gondolat, Budapest, 1961.), akinek Marx nagy csodálója volt.

nem bizonyíthatják ezt a szükségszerűséget az én fejtegetéseim alapján, amelyek a nyugat-európai dolgok elkerülhetetlen menetére vonatkoznak. Épp ellenkezőleg, új és az általam megadott fejlődéstől független bizonyítékokkal kell szolgálniuk."

Másodszor, a faluközösség (amelyet a cári kormányzat vezetett be 1861-ben, a jobbágyság eltörlése után) olyan belső ellentmondással („belső dualizmussal") volt terhelt - egy nem piaci gazdaságban termelt a piacra -, amelynek minden esélye megvolt rá, hogy még súlyosabbá váljon, illetve hogy kihasználja az állam és a kapitalista rendszer, s ha *a folyamatot nem szakítják meg*, az a faluközösség felbomlásához vezethet (azaz ahhoz, hogy némely parasztokból vállalkozók legyenek, másokból pedig mezőgazdasági vagy ipari proletárok): „Az orosz faluközösség megvédéséhez orosz forradalomra van szükség."

Végül, harmadszor, az a közösségi forma („szabad emberek csoportosulása, akiket nem fűz össze vérségi kötelék"), amelyet egy sajátos fejlődési mód megőrzött („egyedülálló helyzet, amelyre nincs példa a történelemben"), nem más, mint *archaizmus*: ám ez az archaizmus hozzájárulhat „Oroszország megújításához", azaz egy kommunista társadalom felépítéséhez úgy, hogy megspórolhatók lesznek azok az „antago-

nizmusok", „válságok", „konfliktusok" és „összeomlások", amelyek nyugaton a tőkés fejlődést jellemezték. Figyelembe véve azt a tényt is, hogy a *jelenkorban* (Marx többször is hangsúlyozza ezt) ez a Nyugat rendelkezik a kapitalista termelés legfejlettebb formáival, s technikáit átveheti a környező „közeg".

Ezek a szövegek tehát arra az elgondolásra tesznek javaslatot, hogy a történelmi fejlődés útjai a maguk konkrétságában sokfélék. Ez az elgondolás azonban nem elválasztható attól az elvontabb hipotézistől, amely szerint a különböző társadalmi formációk történetében a jelenkorok „időinek" egymáshoz képesti sokfélesége létezik; némely esetben ez folyamatos haladást jelent, míg más esetekben a régebbi és az újabb okozta rövidzárlatként működik. Ez a „túldetermináció", ahogy később majd Althusser nevezi, maga az a forma, amelyet a történelmi különösség ölt. Nem előzetes tervet követ, de következik abból, ahogyan az elkülönülő történelmi-politikai egységek, amelyek ugyanabban a „közegben" léteznek (vagy ugyanabban a „jelenben" élnek együtt), a termelési mód tendenciáira reagálnak.

Antievolucionizmus?

Így tehát, a helyzet meglepő fordulata révén, egy kívülről érkező probléma nyomására (és bizonyára azoknak a kétségeknek köszönhetően, amelyek benne támadtak arról, hogy valóban helytállóak-e némely megfogalmazásai, miután látta, miképpen alkalmazzák őket a kortárs „marxisták"), Marx *ökonomizmusa* saját ellentétét szüli meg: egy sor *antievolucionista* hipotézist. Az elméletnek ezt az iróniáját nevezhetjük Marx dialektikája harmadik fázisának. Nem lehet nem észrevenni, hogy látens konvergencia van a Bakunyinnak és a Bebelnek, illetve a Vera Zaszulicsnak adott válaszok közt. Az egyik olyan, mintha a másik fordítottja volna: az egyik esetben az újnak kell mindig utat törnie magának a régi „feltételei" között, miután bekövetkezett egy politikai szakadás; a másikban a réginek kell megkerülnie a legújabbat, hogy az „ár ellen úszva" használhassa az eredményeit.

Nem lehet nem észrevenni azt sem, hogy ezek a javaslatok, amelyek részben megmaradtak szinte titkos magánügynek, tele áthúzásokkal, burkolt ellentmondásban állnak, ha nem is a valóságos ellentmondásoknak *A tőké*ben található elemzéseivel, de néhány olyan kategóriá-

val, amelyet Marx húsz évvel korábban használt *A politikai gazdaságtan bírálatához* bevezetésében, amikor kauzalitás-elméletét az általános történelmi fejlődés egyetlen vonaláról szóló képpel szoros összefüggésben fejtette ki. Akkor ezt írta: „Egy társadalomalakulat soha nem tűnik le addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas [...] Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani." Most meg ezt: „De a kritikusomnak ez kevés. Történelmi vázlatomat a kapitalizmus nyugat-európai keletkezéséről feltétlenül át kell alakítania valami történelemfilozófiai elméletté a fejlődés általános útjáról, amelyet végzetszerűen meg kell tennie minden népnek, bármilyen történelmi viszonyok között éljen is, míg végül elérkezik ahhoz a gazdasági alakulathoz, amely a társadalmi munka termelőerőinek legnagyobb fellendüléseivel együtt biztosítja az ember legsokoldalúbb fejlődését. De én bocsánatot kérek tőle. (Ezzel túlságosan megtisztel és egyben túlságos szégyent hoz rám.) [...] Megdöbbentően hasonló, de eltérő társadalmi környezetben lejátszódó események tehát teljesen különböző eredményekhez vezettek [hogy ugyanis kialakult-e a bérmunkásréteg vagy sem]. Ha e fejlődések mindegyikét külön-külön tanulmányoz-

zuk és azután összehasonlítjuk őket, könnyen megtaláljuk e jelenség kulcsát, de sohasem fogunk a nyitjára jutni egy olyan történelemfilozófiai elmélet franciakulcsával, amelynek legfőbb erénye abban van, hogy történelem-fölötti."[90] „Ahogy nincs általában vett kapitalizmus", csakis „történeti értelemben vett kapitalizmus" van,[91] amely különféle kapitalizmusok találkozásából és konfliktusából áll, ugyanúgy nincs általános történelem, csak egyedi történeti valóságok vannak.

Kétségkívül nem tudjuk megkerülni a kérdést: Egy ilyen helyesbítésnek nem kellene-e a „történelmi materializmus" más aspektusaiban is tükröződnie? Mindenekelőtt természetesen abban, ahogyan *A politikai gazdaságtan bírálatához* bevezetése leírta „a felépítmény forradalmi átalakulását" mint „a gazdasági alap megváltozásának" mechanikus következményét. Mi más volna valójában a „közeg", az „alternatíva", a „dualizmus", a „politikai átmenet", mint megannyi fogalom vagy metafora, amelyek kikényszerítik az arról való gondolkodást, hogy az állam és az ideológia visszahat a gazdaságra, sőt

[90] *Levél az Otyecsesztvennije Zapiszki szerkesztőségéhez,* id. mű, 112-113. old.
[91] I. Wallerstein: *Le Capitalisme historique*, La Découvert, coll. Repères, Paris, 1985.

adott körülmények között létrehozza magát azt az alapot, amelyre az „alap" tendenciái hatnak? Az is világos azonban, hogy egyetlen teoretikus sem képes *önmagától változtatni*, amikor valóban valami újra bukkan: nincs hozzá ereje vagy akarata, vagy éppen „ideje". Mások hajtják végre a változtatásokat. És érdemes itt azt is megjegyeznünk, hogy éppen „az ideológia visszahatása", az *ökonomizmus igazi fogalma* (azaz maga az a tény, hogy a gazdasági tendenciák csak az ellentétükön keresztül - az ideológiákon, a „világfelfogásokon", ide értve a proletariátusét is - valósulnak meg) volt Engels kutatási programja az 1880-as évek végén. Igaz, hogy száz évvel később, megint csak a történelem rossz oldalával szembesülve, a marxisták még mindig ezzel bajlódnak.

Engels

Friedrich Engels (1820-1885) negyvenéves együttműködése Marxszal megtiltja, hogy manicheus megosztást alkalmazzunk (Marx, a „jó dialektikus" és Engels, a „rossz materialista"); de ettől még elismerhetjük intellektuális eredetiségét, felmérhetjük, milyen változtatásokat hajtott végre a marxista problematikában. Fellépésének legerőteljesebb időszaka 1844-re tehető, amikor megjelenteti *A munkásosztály helyzete Angliában* (in *Marx-Engels Művei*, 2. kötet, Kossuth, Budapest, 1971.) című munkáját, amely sokkal komplexebb változat, mint Marxé ugyanebben az időszakban, amikor a bérmunkát az emberi lényeg elidegenedéseként bírálja, és mint 1875 után is egyébként. Valójában Engels volt az, aki vállalkozott rá, hogy rendszerezett formát adjon a „történelmi materializmusnak", és ennek érdekében összekapcsolja a forradalmi stratégiát, a helyzetelemzéseket és a politikai gazdaságtan bírálatát. Számunkra a legérdekesebb aspektus az, hogy az *Anti-Dühring*től kezdve (1878) újra használatba veszi az ideológia fogalmát. Engels először is megadja az ideológia episztemológiai definícióját, amely a jog és az erkölcs fogalmának látszólagos „örök igazságait" állítja a középpontba. Ugyanebben az időszakban készült vázlataiban, amelyek később (1935) jelentek meg „Dialektika és természet" címmel (vö.: Engels, *A természet dialektikája*, in *Marx-Engels Művei*, 20. kötet, Kossuth, Budapest, 1963.), ez a definíció gyakorlatilag az ellenkezőjére jut, mint

amire *A német ideológia* tézisei: szó sincs arról, hogy az ideológiának ne lenne „saját története"; beleilleszkedik ugyanis a *gondolkodás történetébe*, amelynek a vezérfonala az idealizmus és a materializmus ellentmondása, s ez az ellentmondás uralkodott el a „metafizikai gondolkodásmód" (amit Hegel „értelem"-nek nevezett) és a „dialektikus" gondolkodásmód (amit Hegel „ész"-nek nevezett) ellentétén. Nyilvánvalóan arról van szó, hogy - az akadémiai filozófiával szemben - a tudományosság garanciájával kellett felruházni a marxizmust. Ám ez a program függőben marad, belső apóriáinál fogva, ugyanis az alapkérdés nem itt van, hanem a *proletár ideológia* vagy a *kommunista világ koncepciójának* rejtélyében - ez volt Engels kedvenc terminológiája, mert lehetővé tette, hogy megkerülje a „materialista ideológia" fogalmából eredő nehézségeket. Az utolsó szövegek (az 1888-as *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia végé*től, egészen az 1894-1885-ös *Az őskereszténység történetéhez*ig és a Kautskyval együtt írt 1886-os *Jogászszocializmus*ig) egyidejűleg tárgyalják a probléma két aspektusát: „az uralkodó világfelfogások" egymásutánját, azaz az áttérést a vallási gondolkodásról a laikus (alapvetően jogászi) gondolkodásra, majd a világ politikai látásmódjára, amely az osztályharcon alapul, és a kollektív „hitek" kialakulásának mechanizmusára a tömegek és az állam viszonyában. A történelmi materializmusnak tehát így lett tárgya és végkifejlete.

Filozófus Lenin?

Attól a pillanattól kezdve, hogy a „dialektikus materializmust" azonosították a „marxizmus-leninizmussal" (miközben az „alapító" bebalzsamozott testét a moszkvai Vörös Tér mauzóleumában helyezték el), Lenin gondolkodása - *Összegyűjtött műveinek* (moszkvai kiadás) 47 kötetét ezernyi kommentárral látták el - többé már nem filozófia: kötelező referencia, az egyedüli jogosítvány a véleménynyilvánításhoz. A folyamat ma már fordított (az egyik mai szövegmagyarázó egyenesen arról beszél, hogy itt egy pszichopatologikus esettel állunk szemben: Dominique Colas: *Le Léninisme*, PUF, Paris, 1982.), és hosszú időnek kell eltelnie ahhoz, hogy újra valóban a saját kontextusukban és rendszerükben tanulmányozhassuk Lenin érveléseit.

A francia marxizmusban két, egymással minden tekintetben szembenálló filozófus elemezte Lenin viszonyát a filozófiához. Henri Lefèbvre (*Pour connaître la pensée de Lénine*, Bordas, Paris, 1957., és a Norbert Gutermannal közös kiadásban: *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, NRF, Paris, 1938.) elsősorban az 1915–1916-os kiadatlan anyagokra támaszkodott. Itt Lenin a klasszikus filozófusoknál, nevezetesen Hegelnél, de Clausewitznél is, eszközöket keresett ahhoz, hogy a háború „dialektikusan" leírható legyen olyan folyamatként, amelyben továbbra is szerepet játszanak a politikai ellentmondások (lásd az *Össze-*

gyűjtött művek 38. kötetét). Louis Althusser (*Lénine et la philosophie*, Maspero, Paris, 1969.), akinek az elemzéseit majd Dominique Lecourt folytatja (*Une crise et son enjeu*, Maspero, Paris, 1973.), a *Materializmus és empiriokriticizmus* (*Lenin Összes Művei*, 18. kötet, Kossuth, Budapest, 1981.) újraolvasásával kereste a filozófia „gyakorlati" felfogásának az elemeit, annak a demarkációs vonalnak a nyomaként, amely elválasztja egymástól a materializmust és az idealizmust azoknak az intellektuális körülményeknek az összességében, ahol politika és tudomány kölcsönösen meghatározzák egymást. De vannak más filozófiai mozzanatok is Leninnél. A legérdekesebbek kétségkívül a következők.

1. A proletariátus mint „egyetemes osztály" gondolatának az átdolgozása, amelyet az 1902-es *Mi a teendő*ben kísérelt meg, szemben a „forradalmi spontaneitás" gondolatával, amely a demokratikus forradalom intellektuális irányzatának kategóriája volt (később, az 1905-ös forradalmat követően majd Rosa Luxemburg válaszával szembesítik: *A szakszervezetek és a tömegsztrájk* (Táncsics, Budapest, 1976.); 2. A másik véglet, a szocialista forradalom ellentmondásairól szóló elméleti munkája („állam" és „nem állam", fizetett bérmunka és szabad munka), amely az eredeti utópiától („Állam és forradalom", *Lenin Összes Művei*, 33. kötet, Kossuth, Budapest, 1965.) *A szövetkezetekről* szóló utolsó gondolatokig terjed (*Lenin Összes Művei*, 45. kötet, Kossuth, Budapest, 1965.). Lásd még erről Robert Linhart: *Lénine, les paysans, Taylor*, Éditions de Seuil, Paris, 1976.; Moshe Lewin: *Le Dernier Combat de Lénine*, Éditions de Minuit, Paris, 1978.).

V. A TUDOMÁNY ÉS A FORRADALOM

Tudom jól, hogy az olvasó, aki eddig követett, legalább két kritikai szempontot szeretne itt fölvetni.

Először, gondolja magában, Ön Marx gondolatainak tárgyalásától eljutott a „Marxszal" folytatott vitáig – ám *nem* jelezte világosan, hogy mikor térünk át az egyikről a másikra. Ez az oka annak a könnyedségnek, amellyel „hangokat" vitt bele a szövegbe, értelmezte Marx hallgatásait vagy éppen a félszavait.

Másodszor, teszi hozzá az olvasó, nem igazán *fejtette ki* a marxi doktrínát: ha máshonnan nem ismernénk, innen nem tudnánk meg, hogyan határozta meg Marx az osztályharcot, mivel alapozta meg egyetemességének, illetve „a történelem mozdonya"-szerepének tételét, mivel bizonyította, hogy a kapitalizmus válsága szükségszerűen bekövetkezik, és hogy egyetlen végkifej-

lete a szocializmus (vagy a kommunizmus) stb. Egyúttal ahhoz sem nyújtott fogódzókat nekünk, hogy megértsük, hol és miben tévedett Marx, hogy „megmenthető"-e bármi is a marxizmusból, hogy összeegyeztethető-e vagy sem a demokráciával, az ökológiával, a bioetikával stb.

Ez utóbbi kritikával kezdem, és teljes mértékig bűnösnek vallom magam. Mivel az érdekelt, hogyan működik Marx a filozófiában, és a filozófia Marxban, nemcsak a „rendszer" szempontját kellett távol tartanom magamtól, hanem a doktrínáét is. A filozófia nem doktrínaszerű, nem véleményekből vagy tantételekből, és nem is a természetről, a tudatról, a történelemről szóló törvényekből áll. És főként nem ezekről a véleményekről vagy törvényekről szóló *általánosabb* kijelentésekből. Ez a megjegyzés itt azért különösen fontos, mert az „általános szintézis" gondolata, amelyben az osztályharc a gazdasághoz, az antropológiához, a politikához, a tudáselmélethez illeszkedik, egész egyszerűen nem más, mint az a *dialmat*-típus, amelyet annak idején a nemzetközi kommunista mozgalom tett hivatalossá (és meg kell mondani, hogy közel hasonló aprólékossági fokkal ugyanez az „általánosító" eszmény uralkodik a *dialmat-kritika* számos válfajánál). Ez a forma természetesen önmagában is érdekes lehet eszmetörténeti szempontból. Vannak erre bizonyos kezdeményezések Marxnál is, és sokkal eltökéltebbek Engelsnél (hiszen vele szemben, olyan konkurensekként, akikkel meg kellett mérkőznie, ott álltak a 19. század utolsó harmadának „tudáselméletei", „természetfilozófiái" és „kultúratudományai"). Ez a forma a maga legbuzgóbb csodálóit a Pápai Egyetem neotomistáiban is megtalálta (ezt a meglepő epizódot elolvashatjuk Stanislas Breton: *De Rome à Paris, Itinéraire philosophique*[92] című könyvében).

Határozottan hátat fordítva tehát a doktrínagondolatnak, néhány olyan kérdést akartam felvetni, amely Marx gondolkodását vezérelte - mert ha igaz az, amit ő maga leír *A német ideológiá*ban (id. mű, 21. old.), hogy a „misztifikáció" ott rejlett „már magukban a kérdésekben" is, mielőtt a válaszokban megjelent volna, nem jogos-e a feltételezés, hogy ez *a fortiori* érvényes a demisztifikációkra, azaz az ismeretekre is? És nem jogos-e, ha ehhez újabb belső vizsgálat alá vesszük azt az elméleti mozgást, amely szüntelenül „áthelyezi" ezeknek a kérdéseknek a „határvonalait"? Én három, kiemelt fontosságúnak tűnő utat választottam erre a célra (de természetesen más választások is lehetségesek).

92 Desclée de Brouwer, Paris, 1992.

Az első, amely az „emberi lényeg" klasszikus, épp annyira spiritualista-idealista, mint materialista-szenzualista definícióinak bírálatából indul ki (amit Althusser nyomán „elméleti humanizmusnak" vagy éppen spekulatív antropológiának is nevezhetünk), a *társadalmi viszony* kérdéséhez vezet el. Azon az áron persze, hogy komolyan ingadozni fogunk két nézőpont között: az egyik a radikálisan negatív, *aktivista* nézőpont, amely ott van a *Feuerbach-tézisek*ben, ahol ez a viszony nem más, mint a praxis aktualizációja, a másik a konstruktív, *pozitív*, amely ott van *A német ideológiá*ban, ahol a viszony egybeesik a munkamegosztással és a kereskedéssel vagy érintkezéssel - a *termelőerők* fejlődési formáival. Azt mondhatnánk, hogy az egyik esetben az emberi közösség (a kommunizmus) a régi világ teljes eltávolításával jön létre, a másikban a már tulajdonképpen jelen lévő új kiteljesedésével. Az egyik esetben a forradalmi gyakorlat abszolút elsőbbséget élvez minden gondolkodással szemben (az igazság ennek csak az egyik mozzanata). A másikban, ha nincs is alávetve a gondolkodásnak, a *történelem egy tudománya* révén - legalábbis a gondolkodás határterületein - szintén felbukkan. Forradalom, tudomány (forradalom a tudományban, a forradalom tudománya): egy olyan alternatíva fogalmaival van itt dolgunk, amely választási lehetőség Marxnál lényegében sohasem dőlt el. Ami egyben azt is jelenti, hogy Marx sohasem fogadta el, hogy az egyikért feláldozza a másikat - jeleként intellektuális meg nem alkuvásának.

A második útvonal következik az elsőből: arról van szó, amelyik a „tudat" illúzióinak és törekvéseinek bírálatától a szubjektum konstitúciójának problematikájáig jut el, méghozzá elidegenedésének formáiban (a „dologi" elidegenedéstől az áruforgalom fetisizmusáig, de a „személyes" elidegenedéstől a jogi processzus fetisizmusáig is - noha elismerem, hogy a „személy" fogalmának helyzete Marxnál roppant bizonytalan). Ez a második útvonal nem egyenes vonalú, egy figyelemre méltó elágazás jellemzi (az ideológia fogalmának elhagyása). Egy sor elemzésen halad át: a tudat „társadalmi horizontján" (ami a transzindividuális kapcsolatok és történelmi korlátaik horizontja); az intellektuális különbségekén, azaz a gondolkodáson *kívüli* és a gondolkodáson *belüli* uralomén; végül az individuumok és „tulajdonaik" közti *egyenértékűség* szimbolikus struktúráján, amely egyaránt jelen van az árucserében és a (magán)jogban.

Végül a harmadik útvonal: ez a kauzalitási tétel kitalálásától (amely materialista abban az értelemben, hogy megfordítja a tudat vagy a spirituális erők primátusát a történelem magyarázatában, de azért, hogy „közvetítő" szerepet jelöljön ki számukra a termelési mód hatásának alárendelt fenyegetésként) halad az *időbeliség dialektikája* felé, amely *immanens* része a történelmi erők játékának (amelyek nem „dolgok"!). Ennek a dialektikának Marxnál többféle vázlata van, a legfontosabb közülük a „valóságos ellentmondás" dialektikája, azaz a társadalmasítás tendenciái és ellentendenciái vagy a kollektivitás antagonisztikus megvalósulásai, amelyek átfedik egymást - ez teszi ki *A tőke* nagy részét. De helyes - mármint ha hajlandók vagyunk némi kockázatot vállalni Marx utolsó szövegeinek olvasásakor -, ha az őt megillető jelentőséget tulajdonítjuk annak a gondolatnak, amely a kapitalizmusnak a szocializmusba való átmenetével foglalkozik (itt a forradalmi gyakorlat mozzanata látványosan visszatér abba a térbe, amelyet korábban a „társadalmi formációk tudománya" töltött ki), csakúgy, mint az alternatív, *egyedi* fejlődési utak gondolatának, amely az evolucionizmus belső kritikáját vázolja fel.

Ennek a harmadik útvonalnak a nehézsége abban áll, hogy az időbeli dialektika napra-

késszé tétele az ellentettje révén történik, amely Marx *általános* szövegeiben nagy súllyal van jelen (noha végeredményben csak ritkán fordul elő): ez az emberiség *egyetemes történetének* a gondolata, a termelési módok és a társadalmi formációk felfelé irányuló, egységesen progresszív evolúciós vonala. Becsülettel el kell ismernünk, hogy ez a „materialista" és „dialektikus" evolucionizmus épp annyira marxista, mint a valóságos ellentmondás elemzése - amelynek még történetileg is több jogcíme van rá, hogy *a marxizmussal* azonosítsuk. Marx kétségkívül akkor is erre gondolt, amikor kimondta a híres bon (?) mot-t (amelyről Engels tudósít bennünket az 1882 novemberében Bernsteinhez írott levelében): „csak az biztos, hogy én nem vagyok marxista." És Gramsci is, amikor megírta 1917-es cikkét: „Forradalom »A tőke« ellen"[93] (egy másik bonmot) - eltekintve attól, hogy *A tőke* éppen az a Marx-szöveg, amelyben a két nézőpont közt a legélesebb a feszültség. Mindennek a tétje természetesen az, hogy kiderüljön, valóban osztálynélküli társadalom lesz-e a posztkapitalista, „az átmenet a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába"[94] - mint azt *A tőke* har-

[93] Lásd: Antonio Gramsci, *Politikai írások*, Kossuth, Budapest, 1985.
[94] *A tőke*, III. könyv (*Marx-Engels Művei*, 25. kötet, Kossuth, Budapest, 1974.), illetve F. Engels: *Anti-Dühring* (in *Marx-Engels Művei*, 20. kötet,

madik könyvének egyik megfogalmazása állítja, amely teljesen megfelel a történelemfilozófia idealista tradíciójának -, vagy hogy az (aktuális) harc a kommunizmusért valóban *a szabadság szükségszerű jövőjét* testesíti-e meg (azaz benne foglaltatik-e egy felszabadítási mozgalom saját materiális feltételeiben).

Kossuth, Budapest, 1970.) [Balibar itt figyelmetlenül idéz. A hivatkozott műben Marx arról ír, hogy minden társadalom a szükségszerűség és a szabadság birodalmának ellentmondásában mozog. „A szabadság birodalma - írja Marx - valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik az a munka, melyet a nyomor és a külső célszerűség határoz meg; ez a birodalom tehát a dolog természeténél fogva túl van a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján. Miként a vadembernek küzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje, ugyanúgy kell küzdenie a civilizált embernek is, s ezt kell tennie minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban. Az ember fejlődésével együtt bővül a természeti szükségszerűség e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik. A szabadság ezen a területen csak abban állhat, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik ezt a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erőfelhasználással, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint bázisán virágozhat ki. Az alapfeltétel a munkanap megrövidítése." (*Marx-Engels Művei*, 25. kötet., id. mű, 772-773. old.). Engelsnél pedig az alábbi fordulat olvasható: „az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába". (*Marx-Engels Művei*, 20. kötet, id. mű, 279. old.) - szerk. megj.])

Filozófiai életmű – a cselekvésben

De térjünk vissza az első ellenvetéshez, amely felhozható ellenem. Mint említettem, ha Marxot filozófusként olvassuk, ez feltételezi, hogy a doktrína, a fogalmak előtérbe helyezése, illetve a konstrukciójuk, dekonstrukciójuk és rekonstrukciójuk folyamatának problematizálása szemszögéből közelítünk. De úgy vélem, egy lépéssel még ennél is messzebbre kell menni, nem tartva az inkoherenciától, és azt mondani, hogy *ez a doktrína nem létezik*. De tényleg, hol is volna, azaz *mely szövegekben*? „Nem volt rá ideje", tudjuk, és amiről itt szó van, az teljesen más, mint különbséget tenni a fiatal vagy idős, a filozófus vagy tudós Marx közt. Minden, amivel rendelkezünk, néhány rövid összefoglaló (*A politikai gazdaságtan bírálatához* előszava), egy (nagyszabású) kiáltvány, hosszú és részletes vázlatok, amelyek azonban végül mindig eltérnek a témától és amelyeket - erre fontos emlékeztetnünk - *sohasem maga Marx jelentetett meg* (*A német ideológia*, *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*). Nincs doktrína, csak töredékek vannak (más tekintetben elemzések, bizonyítások).

Hogy pontosan értsenek: az én szememben Marx nem a „posztmodern" előfutára, és nem ér-

tek egyet azzal, hogy a tervei szándékosan maradtak befejezetlenül. Hajlamos vagyok inkább azt gondolni, hogy valóban sohasem volt ideje rá, hogy felépítsen egy doktrínát, mert a korrekciók gyorsabban jöttek. Nemcsak a konklúziókat előzték meg, hanem a konklúziók kritikáját is. Valamiféle intellektuális megszállottságból? Talán, de ez a megszállottság egy kettős etikát szolgált: a *teoretikus* (a tudós) etikáját és a *forradalmár* etikáját. Ezekkel a kategóriákkal még találkozunk. Marx ahhoz túlságosan is teoretikus alkat volt, hogy „összeeszkábálja" a konklúzióit. Túlságosan forradalmár akár ahhoz, hogy meghajoljon a sorscsapások előtt, akár ahhoz, hogy ne vegyen tudomást a katasztrófákról, és úgy menjen tovább, mintha mi sem történt volna. Túlságosan tudós és forradalmár ahhoz, hogy rábízza magát a messianisztikus reményre (noha ez vitathatatlanul ott van ki nem mondott gondolatai közt: ám egy teoretikust vagy egy politikust nem az határoz meg, amit elfojt, még ha az energiái részben abból jönnek is, és ha az elfojtott dolog - például a vallási - azok közül való, ami a legbiztosabban eljut a „tanítványok" és „követők" füléig).

Ahhoz azonban jogunk van, hogy értelmezzük Marx félszavait. Nem ahhoz, hogy a gondolattöredékeit olyan kártyáknak tekintsük, amelyeket tetszés szerint a végtelenségig újrakeverhetünk. Ám ahhoz igen, hogy megvessük a lábunkat a „problematikáiban", az „axiómáiban", végső soron a „filozófiáiban", hogy végigvigyük őket (az ellentmondásait, a korlátait, a kezdeményezéseit is beleértve). És majd meglátjuk, hogy egy ilyen teljesen új helyzetben mire megyünk vele és ellene. Sok minden, ami Marxnál fel van vázolva, korántsem nyerte el a végső formáját. Sok minden, ami ma haszontalannak, bűnösnek vagy egyszerűen elavultnak tűnik a „marxizmusban", már az volt, ha szabad így mondanom, előtte is, hiszen nem a marxizmus találmánya volt. Ám ha csak annyit tett volna, hogy szembenéz azzal a kérdéssel, hogy egy „uralkodó termelési mód" alternatívája *magában ebben a termelési módban* van benne (ami egyben, jobban, mint valaha, közlekedési, érintkezési, képzetalkotási mód is), már hasznunkra szolgált.

Marx mellett és ellen

Azt azonban el kell ismernünk, hogy ma a marxizmus nem sok sikerrel kecsegtető filozófia. Ami abból fakad, hogy Marx filozófiája a „történelmi marxizmustól" való elválás hosszú és nehéz folyamatát éli, amelynek egy évszázadnyi ideológiai használat felhalmozta akadályokon

kell áttörnie. És nem arról van szó, hogy vissza kell térnie a kiindulópontjához, épp ellenkezőleg, arról, hogy tanulnia kell a saját történetéből, és átalakulnia ebben a folyamatban. Aki ma Marx alapján akar filozofálni, az nemcsak Marx, hanem *a marxizmus után* teszi ezt. Nem érheti be tehát azzal, hogy tudomásul veszi a Marx által előidézett cezúrát, hanem azon az ambivalencián is el kell gondolkoznia, amelyet ez a cezúra kiváltott - követőinél és ellenfeleinél egyaránt.

Ez abból is következik, hogy Marx filozófiája ma nem lehet sem szervezeti doktrína, sem egyetemi filozófia, azaz túl kell nyúlnia minden intézményen. Az biztos, hogy az az évszázados ciklus, amelyet itt felidéztem (1890-1990), véget vetett a lehetőségnek, hogy kölcsönös kapcsolat legyen Marx filozófiája és bármiféle szervezet, *a fortiori* állam között. Ami azt jelenti, hogy a marxizmus nem működhet többé legitimációs vállalkozásként: ez életképességének legalábbis *negatív* feltétele; ami a pozitív feltételt illeti, ez attól a helytől függ, amelyet Marx elképzelései más legitimációs vállalkozások bírálatában foglalnak majd el. Ám a marxizmus és a politikai szervezetek (konfliktusos) kapcsolatának megszüntetése egyáltalán nem könnyíti meg, hogy egyetemi filozófia legyen belőle, ha másért nem, azért, mert az egyetemi világnak hosszú időbe

telik majd, hogy kielemezze saját antimarxizmusát. Itt még a pozitív és a negatív is függőben van: magának az egyetemi filozófiának a jövője is bizonytalan, és nem lehet *a priori* meghatározni, hogy a Marxtól származó gondolatok milyen szerepet játszhatnak ennek a másik válságnak a megoldásában. Feltételezésekbe persze belebocsátkozhatunk, és itt térnék vissza azokra az okokra, amelyek alapján úgy gondolom, mint az elején jeleztem is, hogy a 21. században különböző helyeken fogják olvasni és tanulmányozni Marxot. Mint majd látni fogjuk, mindegyiknek megvan a maga oka rá, hogy szembemenjen Marxszal, de a „tagadás tagadása" viszony alapján, azaz a saját szövegein belül vizsgálva azokat a kérdéseket, amelyek nem tárgyalhatók másként, mint konkrét pontokon ellenezve a tételeit.

Először is: a filozófia eleven gyakorlata mindig a nem-filozófiával való konfrontáció. A filozófia története olyan megújulások sorozatából áll, amelyek annál jelentősebbek, minél megemészthetetlenebb a filozófia számára az a külső dolog, amellyel összeméri magát. Az az átértelmezés, amelyen a dialektika kategóriái Marxnál átestek, az egyik legvilágosabb példája a filozófiai gondolkodás ilyesféle „migrációjának", amely eljuttatta oda, hogy még saját beszédmódjának formáját is ennek alapján rendezze újra. Ez az

átértelmezés, bármilyen tudatos vállalkozás volt is, nem fejeződött be: és még csak közel sem jutott a befejezéshez, mert annak az idegen terepnek, amelyen mozognia kellett, a *történelemnek*, szüntelenül változik az alakzata. Mondjuk úgy, hogy az emberiség nem hagyhat maga mögött egy problémát addig, amíg meg nem oldotta.

Másodszor. A történetiség, mert itt erről van szó, az aktualitás egyik legnyitottabb kérdése. Ez egyebek mellett abból fakad, hogy a társadalmi viszonyok egyetemessé válása, amelyet a történetfilozófia megjósolt, ma már *befejezett tény*: ugyanaz a terepe a technikának és a politikának, a kommunikációnak és a hatalmi viszonyoknak. Ez az egyetemessé válás azonban se nem humanizáció, se nem racionalizáció, sőt még hevesebb kirekesztésekkel és szakadásokkal jár együtt, mint a korábbi állapot. Ha eltekintünk a moralizáló diskurzusoktól, amely ezzel a helyzettel a jogi és vallási alapelvek újrafogalmazását állítja szembe, úgy tűnik, csak két lehetőség marad: vagy visszatérni a „mindenki háborúja mindenki ellen" gondolatához (amelyről Hobbes beszélt), amely egy külső kényszerítő erő felépítésére szólít fel, vagy a történetiséget visszasüllyeszteni a természetbe mint közegbe (s ez a megoldás rajzolódik ki a manapság megújuló életfilozófiákban). És van egy harmadik, amelynek éppen Marx vázolta fel a formáját: végiggondolni a történelmi intézmények változását (pontosabban szólva a változások változását, vagyis a közvetlenül megfigyelhető változások alternatíváját), mégpedig saját belső erőviszonyaik alapján, és nemcsak retrospektív módon, hanem elsősorban a jövőre vonatkozóan, ha úgy tetszik, feltevések alapján. És itt fel kell szabadítanunk – méghozzá a forradalmasodás és az egyenes vonalú evolúció modelljeivel szemben, amelyek közül Marx hol ezt, hol azt használta, és a követői is rendszeresen visszatértek hozzájuk – a harmadik fogalmat, amely lassanként öltött határozott formát Marxnál: a *tendencia* fogalmát és belső ellentmondásáét.

Harmadszor. A *kritikai* filozófia nemcsak arról a váratlanról való gondolkodás, amelyet a történelem felkínál; gondolnia kell saját meghatározására is, hogy tudniillik ő intellektuális tevékenység (azaz, egy nagyon régi formula szerint „a gondolatok gondolata", „az eszmék eszméje"). Ebből a szempontból Marx helyzete a lehető legbizonytalanabb, az ideológia általa felvázolt teoretizációja miatt. Már említettem, hogy a filozófia nem bocsátja meg neki, vagy csak nehezen, ezt a fogalmat; olyan ez, mint valami állandó és olykor nyíltan kimondott feszélyezettség (jó példa erre a legutóbbi időkből Paul Ricœur köny-

ve: *Lectures on Ideology and Utopia*[95]). Ugyanis az ideológia jelöli ki a filozófia számára saját fejlődésének közegét, nemcsak mint belső „elgondolatlanságét", hanem mint a társadalmi érdekekhez és magához az intellektuális különbözőséghez való viszonyt, amely sohasem egyszerűsíthető le az értelem és az értelmetlenség egyszerű ellentétére. Az ideológia a filozófia számára saját végességének materialista megnevezése. Ám a marxizmus legszembeötlőbb elégtelensége pontosan abban az elvakult feladatban állt, amelyet számára saját ideológiai funkciója jelentett, a „történelem értelméről" kialakított saját idealizációja, és a saját átalakulása tömegek, pártok, államok világi tömegvallásává. Láttuk, hogy ennek a helyzetnek legalább egyik oka az a mód, ahogyan a fiatal Marx *szembeállította* az ideológiát a proletariátus forradalmi gyakorlatával, ez utóbbit egyúttal abszolútumként tételezve. Ezért kell itt *egyszerre* ragaszkodnunk két ellentétes állásponthoz: a filozófia egészen addig „marxista" lesz, ameddig számára az igazság kérdése az általánosság fikcióinak elemzésében dől el. De Marx *ellenében* kell marxistának lennie: kritikája elsődleges tárgyának a marxi ideológiaellenességet kell megtennie.

[95] Columbia University Press, New York, 1986.

Negyedszer. Marx filozófiája - Hegel és Freud közt - a *viszony* modern ontológiájának a példája, vagy más kifejezéssel, amelyet magam is használtam, a modern transzindividualitás ontológiájának. Ami azt jelenti, hogy túllép az individualizmus (legyen bár az csak „módszertani") és az organicizmus (vagy „szociologizmus") ellentétén, lehetővé téve történetük felvázolását és ideológiai funkcióik kimutatását. Ez azonban nem elég eredetiségének jellemzésére, mert a *reláció* elgondolható belső síkon is és külsőn is, sőt megint csak természetin is. Amit jól példázhat a kortárs filozófiában egyrészt az *interszubjektivitás* problémája (nincs elszigetelt „szubjektum", amely elképzeli a világot, hanem csak sokféle szubjektumból eredő közösség van), másrészt a *komplexitás* problémája (amelynek a legvonzóbb kifejtései metaforikusan a fizika és a biológia új szövetségén alapulnak). Marx nem egyszerűsíthető le sem az egyik, sem a másik álláspontra. Nála ugyanis a transzindividuális alapvetően az osztályharc korrelátumaként van elgondolva, a „végső" társadalmi struktúra, amely megosztja a munkát éppúgy, mint a gondolkodást és a politikát. Marx ellenében vagy mellette filozofálni itt azt jelenti, hogy feltesszük a kérdést, nem az „osztályharc céljáról" - amely a társadalmi harmónia örök jámbor óhaját tükrözi -, ha-

nem *belső határairól*, azaz transzindividuális formáiról, amelyek, miközben mindenütt áthatják, nem vezethetők vissza rá. Az intellektuális különbségekhez hasonlítható nagy „antropológiai különbségek” (kezdve a nemi különbségekkel) problémája szolgálhat itt vezérfonalként. De az is lehet, hogy - még a Marxszal szembeni távolságtartás esetében is - a termelési módok (vagy a szó általánosabb értelmében a gazdaság) problematikájának és a függőségi mód (azaz az „alattvaló” létrehozása a szimbolikus struktúrák révén) problematikájának kapcsolódási modellje lehet az állandó referencia. Éppen azért, mert kifejezi a szubjektivizmusnak és a naturalizmusnak azt a kettős elutasítását, amely a filozófiát időközönként visszaviszi a dialektika gondolatához.

Végül, *ötödször.* Megpróbáltam kimutatni, hogy a társadalmi viszony gondolata Marxnál az ellentettje a forradalmi gyakorlat („a világ átalakítása”, „ellentendencia”, „változás a változásban”) elsőbbségének. Valójában mindenekelőtt a transzindividualitás az a viszonosság, amely az individuum és a kollektívum között létrejön a felszabadító és egalitárius mozgalmakban. Létezik az individualitásnak *és* a társadalmiságnak egy tovább nem redukálható minimuma, amelyet Marx a tőkés kizsákmányolás kapcsán leír: az uralommal szembeni ellenállás ténye, amely

ellenállásról Marx meg akarta mutatni, hogy nem kellett feltalálni vagy szítani, mert mindig is jelen volt. Elismerhetjük, hogy ez az egyetemes történelem periodizációjáról szóló tételnek a megalapozására szolgál, amelyet magáénak vallott, s amely lehetővé tette számára, hogy azt gondolja, a „lentiek” harca magának a közös történelemnek a legmélyéről fakad.

Ám itt meg kell tennünk még egy lépést, mert ha Marx csak a lázadás gondolkodója lett volna, teljesen elveszne az értelme állandó szembenállásának az utópiával. Ez a szembenállás sohasem akart visszatérés lenni annak a forradalmi és gazdag képzelőerővel rendelkező erőnek az *innenső* oldalára, amelyet az utópia szelleme testesít meg. Annál is kevésbé, mert az ideológiában felismerhetjük a politika elemeit vagy magát az anyagát, véglegesen hátat fordítva a marxizmus pozitivista vénájának. Ez azonban csak annál hangsúlyosabbá teszi azt a kérdésfeltevést, amely benne van Marx kétszeresen is utópiaellenes irányultságában: egyrészt a „praxis” terminológiája, másrészt „a dialektika” használata jelzi ezt. Ez az, amit én a *jelenben való cselekvésnek* neveztem, és amit megpróbáltam a „jelent” alkotó materiális feltételek teoretikus ismereteként elemezni. Miután a dialektika hosszú ideig azt jelentette, hogy a lázadást a tudományra *korlá-*

tozzuk, vagy fordítva, talán eljutunk oda, hogy egyszerűen a kettő *együttállásának* (Jean-Claude Milner használta ezt a fogalmat a *Constat*-ban[96]) végtelenül nyitott problémáját jelentse. Ami Marxot nem egy szerényebb programba szorítja vissza, hanem hosszú időre biztosítja neki a „közvetítő" helyét a politikai és a filozófia közt.

[96] Verdier, Paris, 1992.

Bibliográfiai mutató

Önmagában nagy nehézséget jelent eligazodni Marx, folytatói és kommentátorai műveinek bibliográfiájában. Senki, néhány erre specializálódott könyvtároson kívül, nem állíthatja magáról, hogy átlátná az egész rendelkezésre álló anyagot, akár csak egyetlen nyelven is (ezen mit sem változtatott az a tény, hogy a marxizmus népszerűsége csökkent - egyébként országonként igen eltérő mértékben -, mert ez azzal járt együtt, hogy megtalálhatatlanná vagy nehezen megtalálhatóvá vált számos szöveg és kiadás, még a legújabbak közül is, és nem okvetlenül a legrosszabbak). Az akadályok ellenére megkísérlünk jelezni itt néhány olvasmányt és munkaeszközt, a szövegbeli említések kiegészítéseként. Előnyt élveznek a francia nyelvű művek, ám megemlítünk, nem azonos súllyal, néhány külföldi művet is.

1. Marx művei

A probléma kettős. Egyrészt Marx életműve befejezetlen. Mint fentebb jeleztük, ez a befejezetlenség megfelel azoknak a kényszereknek, amelyek Marx munkájára hatottak, a belső nehézségeknek és annak az intellektuális attitűdnek, amely állhatatosan megkérdőjelez mindent, s amely arra késztette a szerzőt, hogy inkább „átdolgozza" az elképzeléseit, semmint hogy befejezze a könyveit. Van tehát sok kiadatlan munka, s csak némelyik lett *a posteriori* olyan fontos „mű", mint a befejezett szövegek. Másrészt ezeknek a szövegeknek a kiadása (annak eldöntése, hogy mi tekintendő alapvetőnek, de a bemutatás módja, sőt, a szövegek kihagyása is) mindig a különféle „irányzatok", hatalmas államapparátusok, hívek és egyetemek közti politikai harc függvénye volt. A *Marx-Engels GesamtAusgabe* (Marx-Engels Összes Művei), a *MEGA* kiadása kétszer is brutálisan félbeszakadt: egyszer a harmincas években, amikor a sztálini rezsim leszámolt a kiadóvállalattal, amelyet az orosz forradalom után Rjazanov indított el; és egyszer akkor, amikor a „létező szocializmus" összeomlott a Szovjetunióban és az NDK-ban, és megszakította (ideiglenesen) a „*MEGA II*" megvalósítását,

amelyet azóta újra munkába vett az amszterdami Institut international d'histoire sociale. Egyáltalán nem mindegy tehát, hogy melyik kiadást választjuk,: gyakran megesik, hogy ugyanazon cím alatt valójában nem pontosan ugyanazzal a szöveggel van dolgunk. Az eredeti szövegek leggyakrabban használt kiadása a *Marx-Engels Werke*, amelyet a berlini Dietz Verlag jelentetett meg (38+2 kötet*) 1961–1968-ban.

Ezekhez a nehézségekhez még hozzájön egy speciálisan *francia* is: sohasem volt rendszerezett kiadás (nem összes, hanem kronologikus, amelyben a kiadott művek mellett szerepelnek a cikkek és a levelezés is, mint a német, az orosz, az angol vagy a spanyol kiadásban). A négy erre irányuló kísérlet mindegyike hiányos és gyakran hibás volt.

Összességében az Éditions Sociales (amelyeket részben átvett a La Dispute kiadása) és a Pléiade fordításai a legjobbak, vannak azonban kivételek, és vannak fontos szövegek, amelyek nem szerepelnek ebben a gyűjteményben.

2. Általános művek

Nincs újabb kiadású jó Marx-életrajz. A következők azonban használhatók:

Mehring, Franz: Karl Marx, *Histoire de sa vie*, Éditions Sociales, Paris, 1983. (lásd Franz Mehring: *Karl Marx életrajz*, Bp., Kossuth, 1982.)
Rjazanov, David: *Marx et Engels*, Anthropos, Paris, 1967.
Bruhat, Jean: *Marx et Engels*, UGE, Paris, új kiadás: 1971.
Nicolaievski, Boris-Maenchen Helfen: *La vie de Karl Marx*, Table Ronde, Paris, 1997.

Érdekes lehet kiegészíteni ezeket az olvasmányokat Marx és Engels levelezésével:

Correspondance, Éditions Sociales, szerkesztő Gilbert Badia és Jean Mortier (lásd a *MEM - Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 1-48., Kossuth, Budapest - köteteiben).

Marx intellektuális fejlődését illetően pótolhatatlan mű továbbra is Auguste Cornu:

Karl Marx et Friedrich Engels,
I. kötet: *Les Années d'enfance et de la jeunesse. La gauche hégélienne 1818-1820/1844*, PUF, Paris, 1955;
II. kötet: *Du libéralisme démocratique au communisme. La Gazette rhénan. Les Annales franco-allemandes, 1842-1844*, PUF, Paris, 1958;

III. kötet: *Marx à Paris*, PUF, Paris, 1961; IV. kötet: *La Formation du matérialisme historique*, PUF, Paris, 1970. (lásd Auguste Cornu: *Marx és Engels I-III.*, Kossuth, Budapest, 1968-1970)

A „marxizmus" fogalmának kialakulásához, illetve Marx és Engels reakciójához lásd:

Haupt, Georges: *De Marx au marxisme.* In *L'Histoire et le mouvement social*, Maspero, Paris, 1980;

A marxizmust történetének legjobb összefoglalása a torinói Einaudi kiadónál jelent meg 5 kötetben (1978-tól kezdve):

Storia del marxismo, szerk.: Eric Hobsbawm és mások;

Használható kötet:

Kolakowski, Leszek: *Histoire du marxisme*, I. kötet: *Les Fondateurs, Marx, Engels et leurs prédécesseurs*; II. kötet: *L'Âge d'or: de Kautsky à Lénine*, Fayard, Paris, 1987;
Gallissot, René (szerk.): *Les Aventures du marxisme*, Syros, Paris, 1984;
Vakaloulis, Michel: *Marx après les marxisme, I-II.*, L'Harmattan, Paris, 1997.

Remek bemutatása a nyugati marxista filozófia történetének:

Tosel, André: *Le dévéloppement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917.* In *Histoire de la philosophie*, Gallimard, „Encyclopédie de la Pléiade", Paris, III. kötet, 1974.

3. Kiegészítő hivatkozások az előző fejezetekhez

Marxista filozófia vagy Marx filozófiája?

A már említett műveken kívül elolvasható:

Assoun, Paul-Laurent–Raulet, Gérard: *Marxisme et théorie critique*, Payot, Paris, 1978.
Centre d'Étude et de Recherches Marxistes: *Sur la dialectique*, Éditions Sociales, Paris, 1977.
Colletti, Lucio: *Le Marxisme et Hegel*, Champs Libre, Paris, 1976.
Garo, Isabelle: *Marx, une critique de la philosophie*, Seuil, Paris, 2000.
Horkheimer, Max: *Théorie traditionelle et théorie critique*, Gallimard, Paris, 1974. (In *Tény, érték, ideológia*, szerk. Papp Zsolt, Gondolat, Budapest, 1976).
Kautsky, Karl: *L'Éthique et la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, 1965.
Korsch, Karl: *Marxisme et philosophie* (1923), Éd. de Minuit, Paris, 1964.
Kosik, Karel: *La Dialectique du concret*, Maspero, Paris, 1978.

Lefèbvre, Henri: *Métaphilosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1965.
Lefèbvre, Henri: *Problèmes actuels du marxisme*, PUF, Paris, 1970.
Mao Zedong: *Écrits philosophiques*, La Cité, Lausanne, 1963 (lásd *Mao Ce-Tung válogatott művei, I-IV.*, Szikra, Budapest, 1954).
Merleau-Ponty, Maurice: *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955.
Papaioannou, Kostas: *Marx et les marxistes*, Tel/Gallimard, Paris, 2001.
Plekhanov, Georges: *Les Questions fondamentales du marxisme*, Éditions Sociales, Paris, 1948. (lásd Plehanov: *A marxizmus fő kérdései*, Kossuth, Budapest, 1982).
Rubel, Maximilien: *Marx, critique du marxisme*, Payot, Paris, 1974.
Sève, Lucien: *Une introduction à la philosophie marxiste*, Éditions Sociales, Paris, 1980. (lásd Lucien Sève: *Bevezetés a marxista filozófiába*, Kossuth, Budapest, 1984.)
Staline, Joseph: *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, Édition Sociales, Paris, é.n. (lásd Sztálin: *A dialektikus és a történelmi materializmusról*, Szikra, Budapest, 1952.

Megváltoztatni a világot:
a praxistól a termelésig

A már említett műveken kívül:

Abensour, Miguel: *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, Paris, 1997.
Avineri Shlomo: *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Camridge, 1986.
Bloch, Ernst: *Droit naturel et dignité humaine* (*Naturrecht und menschliche Würde*, 1961.), Payot, Paris, 1976
Bloch, Ernst: *Le Principe espérance* (Das Prinzip Hoffnung), Gallimard, Paris, I. köt. 1976.
Bloch, Olivier: *Le Matérialisme*, PUF, „Que sais-je", Paris, 1985.
Bourgeois, Bernard: *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, PUF, Paris, 1990.
Furet, François: *Marx et la Révolution*, Flammarion, Paris, 1986.
Giannotti José-Artur: *Origines de la dialectique du travail*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971.
Grandjonc, Jacques: *Marx et les communistes allemands à Paris*, Maspero, Paris, 1974.
Granel, Gérard: *L'Endurance de la pensée*, Plon, Paris, 1968.
Granier, Jean: *Penser la parxis*, Aubier, Paris, 1980.
Heidegger, Martin: *Lettre sur l'humanisme*, előszó: Roger Munier, Aubier, Paris, 1964. (In *„..költőien lakozik az ember..." - Válogatott írások*, Budapest/Szeged, T-Twins /Pompeji, 1994.)

Henry, Michel: Marx, I. kötet: *Une philosophie de la réalité*, Gallimard, Paris, 1976.
Hyppolite, Jean: *Études sur Marx et Hegel*, Marcel Rivière, Paris, 1960.
Labica, Georges: *Le Statut marxiste de la philosophie*, éd. Complexe/Dialectiques, Bruxelles, 1976.
Löwy, Michael: *Théorie de la Révolution chez le jeune Marx*, Éditions Sociales, Paris, 1997.
Mercier-Josa, Solange: *Retour sur le jeune Marx*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1968.
Mercier-Josa, Solange: *Entre Hegel et Marx*, L'Harmattan, Paris, 1999.
Mainfroy, Claude: *Sur la Révolution française. Écrits de Karl Marx et Friedrich Engels*, Éditions Sociales, Paris, 1970.
Naville, Pierre: *De l'aliénation à la jouissance*, Paris, Marcel Rivière, 1957.
Fauré, Alain–Rancière, Jacques: *La Parole ouvrière*, 1830–1851, UGE, coll. „10/18", Paris, 1976.
Sève, Lucien: *Marxisme et la théorie de la personnalité*, Éditions Sociales, Paris, 1969. (lásd Lucien Sève: *Marxizmus és személyiségelmélet*, Kossuth, Budapest, 1971.)
Sledziewski, Élisabeth: *Révolution du sujet*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1989.

Ideológia vagy fetisizmus: a hatalom és az alávetettség

A már említett műveken kívül:

Adorno, T.W.-Horkheimer: Max, *La Dialectique de la raison* (*Dialektik der Aufklärung*), Gallimard, coll. „Tel", Paris, 1983. (lásd Adorno-Horkheimer: *A felvilágosodás dialektikája*, Atlantisz, Budapest, 1996.)

Bertrand Michèle: *Le Statut de la religion chez Marx et Engels*, Éditions Sociales, Paris, 1979.

Castoriadis, Cornelius: *L'Institution imaginaire de la société*, Le Seuil, Paris, 1975.

Habermas, Jürgen, *La Technique ez la science comme „idéologie"*, Denoël-Gonthier, coll. „Médiations", Paris, 1978. (lásd Jürgen Habermas: *A technika és tudomány mint „ideológia"* [Herbert Marcuse hetvenedik születésnapjára]. In Habermas: *Válogatott tanulmányok*, Atlantisz, Budapest, 1994.)

Habermas, Jürgen: *L'Espace publique* (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*), Payot, Paris, 1986. (lásd Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Gondolat, Budapest, 1971.)

Jay, Martin: *L'Imagination dialectique. Histoire de l'école de Francfort (1922-1950)*, Payot, Paris, 1977.

Korsch, Karl: *Karl Marx*, Champ Libre, Paris, 1971.

Michel, Jacques: *Marx et la société juridique*, Publisud, 1983.

Renault, Emmanuel: *Marx et l'idée de critique*, PUF, Paris, 1995.

Vincent, Jean-Marie: *La Théorie critique de l'école de Francfort*, Éditions Galilée, Paris, 1976.

Különösen az ideológiához és a hatalom kérdéséhez:

Augé, Marc: *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Flammarion, Paris, 1977.

Badiou, Alain-Balmes, François: *De l'idéologie*, Maspero, Paris, 1976.

Bourdieu, Pierre-Passeron, Jean-Claude: *La Reproduction*, Éditions de Minuit, Paris, 1970.

Bourdieu, Pierre: *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistique*, Fayard, Paris, 1982. (lásd *A beszédtevékenység gazdaságtana*. In Műhely, IX. évfolyam 26. szám, 1978.)

Debray, Régis: *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris, 1981.

Della Volpe, Galvano: *Critique de l'ideologie contemporaine*, PUF, Paris, 1976.

Duprat, Gérard (szerk.): *Analyse de l'idéologie*, I-II. köt., Galilée, Paris, 1981-1983.

Labica, Georges: *Le Paradigme du grand-Hornu. Essai sur l'idéologie*, PEC-La Brèche, Paris, 1987.

Lefort, Claude: *L'ère de l'ideologie*. In *Encyclopaedia universalis*, 18. köt., (Organum), Paris, 1980.

Mercier-Josa, Solange: *Pour lire Hegel et Marx*, Éditions Sociales, Paris, 1980.

Ricœr, Paul: *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social.* In *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique*, II., Le Seuil, Paris, 1986.
Tort, Patrick: *Marx et le problème de l'ideologie. Le modèle égyptien*, PUF, Paris, 1988.

Különösen a fetisizmushoz és a szubjektum problémájához:

Baudrillard, Jean: *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, coll. „Tel", Paris, 1972.
Bidet, Jacques: *Que faire du Capital? Matériaux pour la refondation du marxisme*, Klincksieck, Paris, 1985.
Debord, Guy: *La Société du spectacle* (1967), Éditions Gérard Lebovicki, Paris, 1987.
Derrida, Jacques: *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993. (lásd Derrida: *Marx kísértetei*, Jelenkor, Pécs, 1995.)
Godelier, Maurice: *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris, 1966.
Godelier, Maurice: *Horizons, trajets marxistes en antropologie*, Maspeo, Paris, 1973.
Heller, Agnès: *La Théorie des besoins chez Marx*, UGE, coll. „10/18", Paris, 1978. (lásd Heller Ágnes: *Marx szükségletelmélete.* In Fehér Ferenc - Heller Ágnes: Marx és a modernitás, Argumentum - Lukács Archívum, Budapest, 2002.)
Lefèbvre, Henri: *Critique de la vie quotidienne*, I-III., L'Arche, Paris, 1981.
Lyotard, Jean-François: Dérives à partir de Marx et Freud, UGE, coll. „10/18", Paris, 1973.

Márkus, György: *Langage et production*, Denoël-Gonthier, Paris, 1982.
Polanyi, Karl: *La Grande Transformation* (*The Great Transformation*, 1944.), előszó: Louis Dumont, Gallimard, Paris, 1982. (lásd Polányi Károly: *A nagy átalakulás*, Napvilág, Budapest, 2004.)
Rancière, Jacques: *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des Manuscrits de 1844 au Capital.* In Althusser és mások: *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1965.
Sebag, Lucien: *Marxisme et structuralisme*, UGE, coll. „10/18", Paris, 1964.
Vincent, Jean-Marie: *Fétichisme et société*, Anthropos, Paris, 1973.

Idő és haladás: megint egy történelemfilozófia?

A már említett műveken kívül:

Althusser, Louis: *Le marxisme n'est pas un historicisme.* In *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1965; 3. kiadás PUF, Quadrige, Paris, 1996. (lásd Louis Althusser: *A marxizmus nem historicizmus.* In *Marx, az elmélet forradalma*, Kossuth Budapest, 1968.)
Anderson, Perry: *The Ends of History.* In *A Zone of Engagement*, Verso, London-New York, 1992.
Andreani, Toni: *De la société à l'histoire*, I-II. (I.: *Les Concepts communs à toute société*; II.: *Les Concepts transhistoriques. Les modes de production*), Méridiens-Klincksieck, Paris, 1989.

Bloch, Ernst: *Le Principe espérance*, Gallimard, Paris, 3. köt., 1976 és köv. (In Ernst Bloch: *Az utópia szelleme*, Gond, Budapest, 2007.)

Boukharine, Nicolas: *La Théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*, Anthropos, Paris, 1977.

Cohen, Gerald A.: *Karl Marx's Theory of History, A Defense*, Oxford, 1978.

Coriat, Benjamin: Science, technique et capital, Le Seuil, Paris, 1976.

Correspondance Marx-Lassalle 1848-1864, bev.: S. Dayan-Herzbrun, PUF, Paris, 1977.

Gorz, André: *Critique de la division du travail* (antológia), Le Seuil, coll. „Points", Paris, 1973.

Henry, Michel: *Marx*, II.: *Une philosophie de l'économie*, Gallimard, Paris, 1976.

Labriola, Antonio: *La Conception matérialiste de l'histoire*, Gordon et Breach, 1970. (lásd Antonio Labriola: *Tanulmányok a történelmi materializmusról*, Kossuth, Budapest, 1966.)

Marx/Bakounine: *Socialisme autoritaire ou libertaire*, szerk., bev., Georges Ribelli, I–II., UGE, coll. „10/18", Paris, 1975.

Melotti, Umberto: *Marx e il Terzo Mondo, Per una schema multilineare dello sviluppo storico*, II Saggiatore, Milano, 1972.

Negri, Antonio: *Marx au-delà de Marx*, Christian Bourgois, Paris, 1979.

Negri, Antonio: *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, PUF, Paris, 1997.

Raymond, Pierre: *La Résistible fatalité de l'histoire*, J. E. Hallier/Albin Michel, Paris, 1982.

Schwartz, Yves: *Expérience et connaissance du travail*, bev. Georges Canguilhem, utószó Bernard Bourgeois, Éditions Sociales/Messidor, Paris, 1988.

Terray, Emmanuel: *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, Maspero, Paris, 1968.

Texier, Jacques: *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, PUF, Paris, 1998.

Wallerstein, Immanuel: *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIXe siècle*, PUF, Paris, 1995.

Wallerstein, Immanuel: *L'utopistique ou les choix politiques du XXIe siècle*, Éditions de l'Aube, 2000.

* [A Marx-Engels Werke sorozatban valójában 43 + 2 kötet jelent meg 1990-ig. - szerk. megj.]

A kiadó kínálatából

Alain Badiou
A század

A 20. századot meg- és elítélték már: a totalitárius terror, az utópikus és bűnöző ideológiák, az üres illúziók, a népirtások, a hamis avantgárdok, valamint a demokratikus realizmus helyébe lépő absztrakciók századának minősítették.

Nem kívánok védőbeszédet mondani egy olyan vádlott mellett, aki egyedül is meg tudja védeni magát, mint Frantz, Sartre *Az altonai foglyok* című darabjának főhőse, amikor azt mondja: „Vállamon hordom a századokat, ha fölegyenesedem, összeomlanak." A vizsgálódásom pusztán arra terjed ki, amit ez az elátkozott század mondott arról, micsoda is ő. Meg akarom nyitni a század dossziéját, de nem a bölcs bírák ítélete alapján, akinek önmagunkat tartjuk, hanem a század önmeghatározásai alapján.

Ehhez felhasználok verseket, filozófiai töredékeket, politikai gondolatokat, színdarabokat. Olyan anyagokat, amelyekben a század vall önnön életéről, drámájáról, alkotásairól, szenvedélyeiről.

Mint látni fogják, az előzetes ítéletekkel szemben ez a szenvedély, a 20. század szenvedélye nem az elképzelt világra vagy az ideológiákra irányult. Még kevésbé volt messianisztikus szenvedély. A 20. század rettenetes szenvedélye, a 19. század profetizmusával szemben, a valóság iránti szenvedély volt. A Valódit akarta működésbe hozni, itt és most.

Szent Pál, az egyetemesség apostola

Szent Pál alakjának korszerűsége az utóbbi évtizedek filozófusainak és művészeinek egyaránt kiindulópontjává vált, mai mondanivalójuk veretes hivatkozási alapjává. Szent Pál bár apostol, de nem tanítvány, nem beszéli el a Jézus-történetet, csak egyet állít: Jézus feltámadt és megváltott minket. Amiképpen az akkorit, azonképpen a mait, amiképpen a zsidókat, azonképpen a görögöket. „Meg kell magyaráznunk, miért tulajdonítunk ennek a távolinak filozófiai közelséget, a valós ilyen mesei megerőszakolása miért szolgál közvetítésként számunkra, amikor itt és most az egyetemes helyreállításáról van szó a maga tisztán világi mivoltában." Ami Szent Pált illeti, eléggé nyilvánvaló, hogy személye sok szempontból a manapság divatos korszellem ellenmodelljének tekinthető: hívő ember és nem szkeptikus, elkötelezett harcos s nem pedig semleges megfigyelő. Badiou nemigen érdeklődik Pál leveleinek a jézusi tanításra visszamenő hittartalma iránt, ehelyett a megtérés eseménye áll a francia bölcselő figyelmének centrumában.

Alain Badiou (1937) francia filozófus, dramaturg és regényíró, az *École Normale Superieure* tanára. A filozófiai rendszer és a klasszikus metafizika elkötelezettje. Badiou szerint nem a „másság", hanem az „Egység" az, amire a filozófia törekszik.

Tóth Imre
Szabadság és Igazság

„...az Én tud önmagáról, tud arról, ami a Termé szetben nem, csak és kizárólag benne magában található: szépségről, szabadságról, szerelemről, igazságról, négydimenziós kockáról, irracionális, képzetes és transzcendentális számokról, kentaurról, pegazusról, egyszarvúról, Minerváról, s mindenekelőtt kétségkívül: az időről."

Tóth Imre a *philosophico-historico-mathematico intellecto magister doctus*, aki román, magyar, német és francia földön írt és tanított, élete során mindig különös módon ragadta meg a Szabadság és Igazság gondolatát.

Az irracionális számok bevezetése, bevezetésének szükségessége és a nemeuklideszi geometria konstrukciója, mely ellentmondásmentes, holott ellentmond az euklideszi geometriának, számára nem egyszerű matematikai technika. Nem az, hanem a szabadság és igazság ékes történeti bizonyítéka.

Jelen kötet életművének utolsó kötete.

Jan Bor–Errit Petersma (szerk.):
Képes filozófiatörténet – A gondolat képzelőereje

Ha a filozófia történetét egy racionális világkép örökös újrarajzolásaként értelmezzük, akkor feltételezzük, hogy a világot gondolati úton csakis képzelőerővel rekonstruálhatjuk. Ezért a cím. A filozófiát magát pedig mindig egy meghatározott kor keretei között gyakorolták, így a gondolkodók saját koruk saját közegében feltett kérdéseire válaszoltak. Tehát minden korszak nyoma ott van az épp aktuális világképünkön is. Mondhatjuk, minden filozófia képet rajzolt saját koráról. Ezért az a különös és gazdag képanyag, amely a szerzők mondandóját illusztrálja és paradox módon még a jelenben való eligazodást is segíti.

Slavoj Žižek

A törékeny abszolútum

Avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért?

Ez a könyv szinte minden olyan témát érint, aminek Žižek önálló kötetet is szentelt, többek között: a posztmodern kapitalizmus működéslogikája, a totalitárius rendszerek borzongató esztétikuma, a klasszikus német filozófia öröksége, a lacaniánus pszichológia kultúraelméleti kérdései.

...amikor a NATO beavatkozott, hogy megvédje a koszovói áldozatokat, nagyon figyelt arra, hogy azok maradjanak is áldozatok, a feldúlt országban a lakosság legyen csak passzív [...] A NATO-stratégia pontosan a freudi értelemben volt perverz: (részben) maga a stratégia volt felelős azért a szerencsétlenségért, ami ellen gyógyírként fellépett.

A következő okok miatt iszunk kólát: szomjunkat csillapítandó, avagy a tápértéke miatt, vagy pedig az íze kedvéért. A koffeinmentes, diétás kóla esetében nem beszélhetünk tápértékről, s még az íze leg főbb összetevőjét, a koffeint is kivonták belőle – így nem maradt más, mint a puszta látszat, egy szubsztancia mesterséges ígérete, ami soha nem teljesül be. Ebben az értelemben tehát [...] „a valami álcája mögé búvó semmit fogyasztjuk"?

...a modern művészettel örökre elvész bizonyos fajta ártatlanság, többé nem tehetünk úgy, mintha közvetlenül olyan tárgyakat állítanánk elő, melyek pusztán a tulajdonságaiknak köszönhetően – azaz az általuk elfoglalt helytől függetlenül – műtárgyak lennének. [...]. Így bármi, még a szar is műalkotás „lehet", ha a meg felelő helyen találja magát.

Slavoj Žižek szlovén író, szociológus, pszichoanalitikus, filozófus és kultúrakritikus. Igazi nemzetközi egyéniség: ljubljanai professzori státuszán túl vendégprofesszor Londontól kezdve Chicagón keresztül egészen Princetonig.

„Ennek a kis könyvnek az az alapgondolata, hogy meg kellene értenünk és értetnünk, miért olvasunk Marxot még a 21. században is. Mert Marxot nem a múlt emlékműveként, hanem időszerű szerzőként olvassuk. Egyrészt azon kérdések miatt, melyeket feltett a filozófiának, másrészt azon fogalmak miatt, melyeket válaszul kínált. Arra szorítkozom majd, amit lényegesnek tartok, hogy olyan eszközt adhassak az olvasó kezébe, amely segíti a tájékozódását Marx írásaiban, és bevezeti a róluk szóló vitákba. Szeretnék ezen kívül megvédeni egy kissé paradox tételt: bármit gondoljunk is, nincs és soha nem is lesz marxista filozófia; viszont Marx jelentősége a filozófia számára nagyobb, mint valaha is volt."

Ezekkel a szavakkal kezdi Étienne Balibar a könyvét, melyről Immanuel Wallerstein a következőt mondta: „Nagyon eredeti és intelligens mű. Megtanít bennünket arra, hogy Marxot ma is nagyon hasznos olvasni. Nincsenek itt dogmák, sem banalitások."

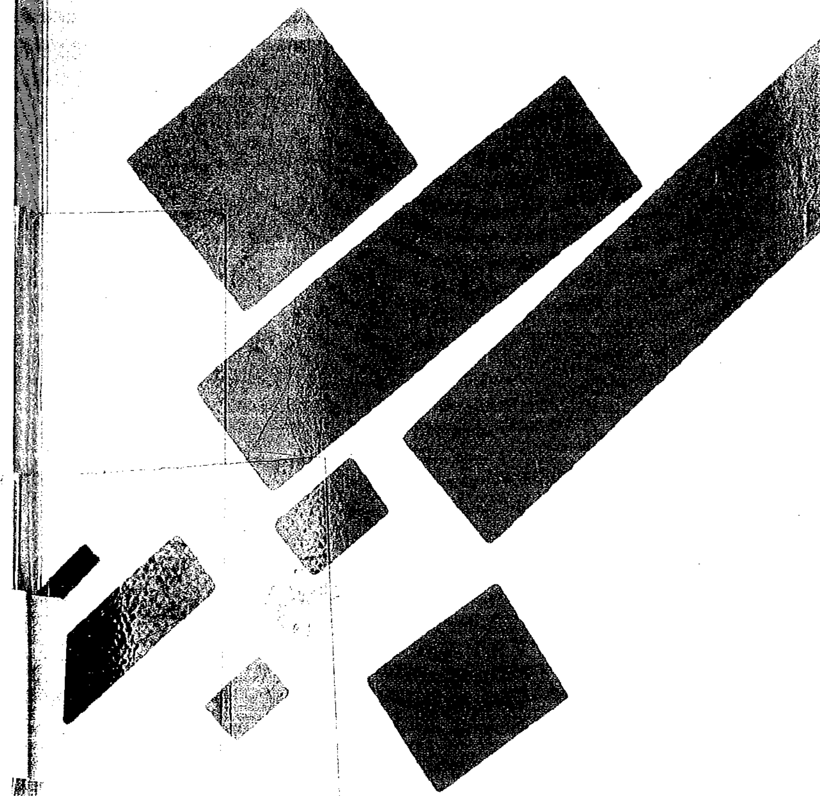
Étienne Balibar (1942) francia filozófus, Louis Althusser tanítványa, szellemi örököse.





2500 Ft
ISBN 978-963-279-670-3

BALIBAR MARX FILOZÓFIÁJA



ÉTIENNE BALIBAR

MARX FILOZÓFIÁJA